



EL PROYECTO EMBERA WERA:

Una experiencia de cambio cultural para la eliminación de la ablación genital femenina y la promoción de los derechos de mujeres Embera de los municipios de Mistrató y Pueblo Rico del departamento de Risaralda

Consultora: JUANITA HENAO con la colaboración de CLAUDIA PINEDA

Sistematización auspiciada por:

**Instituto Colombiano de Bienestar Familiar
Programa Integral contra las Violencias de Género del F-ODM
Fondo de Población de las Naciones Unidas**

Bogotá D.C., Septiembre de 2010

CONTENIDO

AGRADECIMIENTOS.....
INTRODUCCION.....

PRIMERA PARTE: MARCO METODOLOGICO

1. ACERCA DE LA SISTEMATIZACIÓN.....	3
2. LAS PREGUNTAS Y LOS OBJETIVOS DE LA SISTEMATIZACIÓN.....	4
2.1. Las preguntas.....	4
2.2. Objetivo General.....	5
2.3. Objetivos Específicos.....	5
3. EL PROCESO METODOLÓGICO.....	6

SEGUNDA PARTE: MARCO TEÓRICO Y CONTEXTUAL

4. LA PRACTICA DE LA ABLACIÓN GENITAL FEMENINA.....	7
4.1. Consideraciones iniciales.....	7
4.2. Consecuencias sobre la salud.....	9
4.3. La dimensión sociocultural.....	10
4.4. Consideraciones éticas y jurídicas.....	12
4.5. La respuesta de la comunidad internacional a través del SNU.....	15
4.6. Acciones y programas para la erradicación.....	17
5. EL CONTEXTO.....	26
5.1. Los pueblos indígenas en Colombia.....	26
5.2. Los derechos de los pueblos indígenas.....	32
5.3. El Grupo Étnico Embera Chamí: algunos antecedentes.....	37
5.4. Las Comunidades Embera Chamí del departamento de Risaralda.....	42

TERCERA PARTE: EL DESARROLLO DEL PROYECTO EMBERA WERA

6. LAS ETAPAS DEL PROYECTO.....
6.1. Primera Etapa: Iniciando el diálogo y acordando el camino.....
6.2. Segunda Etapa: Recorriendo el camino.....
6.3. Tercera Etapa: Preparando el final del camino.....

CUARTA PARTE: LOGROS, DIFICULTADES Y BUENAS PRÁCTICAS DEL PROYECTO

Referencias

PRIMERA PARTE: MARCO METODOLÓGICO

1. ACERCA DE LA SISTEMATIZACIÓN

¿Qué es una sistematización? Existen diversas concepciones y propuestas metodológicas sobre esta modalidad de investigación (Berdegué, Ocampo & Escobar, 2002; Ghiso, 1999; Gil, 1999; Jara, 1994; Martinic y Walker, 1988; Peresson, 1996; Santibañez & Alvarez, 2001; Vergeri, 2003). Aunque en la literatura sobre el tema los autores presentan particularidades en la definición que ofrecen, así como en sus enfoques, propósitos y metodologías, existe consenso en que la sistematización se caracteriza por ser una práctica investigativa orientada a la producción de conocimiento sobre la acción y para la acción. Es decir, el objeto de estudio de una sistematización es siempre una práctica social determinada, generalmente orientada a promover el desarrollo o el cambio social, sobre la cual se pretende generar conocimiento que sirva para fortalecerla y que sea útil para orientar experiencias similares, en curso o futuras. Tanto las prácticas exitosas, como las que han fracasado, o aquellas que constituyen experiencias de varios años o presentan elementos innovadores, suelen ser sistematizadas por su capacidad para producir conocimiento y generar aprendizajes.

Jara (1994) propone mirar los proyectos o experiencias objeto de una sistematización como procesos sociales complejos, en los que intervienen diferentes actores y los cuales se realizan en contextos históricos y sociales determinados. A su juicio, sistematizar una experiencia así entendida consiste en reconstruir el proceso vivido teniendo en cuenta su contexto, y analizar los distintos factores objetivos y subjetivos que han intervenido en el proceso, para poder comprenderlo y descubrir su dinámica y lógica propia. Por tanto, si bien la sistematización requiere la descripción cronológica de lo que ha sucedido en un proyecto de acuerdo con sus fines y los enfoques que lo han orientado, lo que incluye la descripción de sus etapas, hitos y actividades a partir de las cuales se ha desarrollado, su gran reto consiste en identificar y reflexionar críticamente sobre los factores significativos del proceso vivido y que han marcado su dinámica y posibilitado sus resultados, con el fin de generar aprendizajes que tengan una utilidad inmediata o futura.

De esta última afirmación surge el interrogante sobre si una sistematización busca evaluar los resultados de un proyecto. En general, se considera que en una sistematización interesa tanto el proceso del

proyecto, como los resultados o los efectos que haya producido. Sin embargo, el énfasis no está en formular un juicio de valor sobre la eficacia, la efectividad o la eficiencia del proyecto, lo cual es más propio de una evaluación y requiere procesos de medición sistemáticos, sino en documentar detalladamente el proceso, dar cuenta de su historicidad, para que a partir de dicha reconstrucción se puedan identificar y analizar críticamente sus elementos constitutivos y la manera como inter-relacionadamente han influido en la marcha y en los resultados del proyecto, con el fin de generar aprendizajes para la acción.

Ahora bien, existen distintas maneras de llevar a cabo una sistematización. Por una parte, la pueden realizar los mismos actores de la experiencia a través de una documentación y reflexión sistemática y crítica sobre ella. También la puede adelantar un agente externo que no haya participado en ella, caso en el que sus protagonistas sirven como fuentes de información y destinatarios. Pero también se puede llevar a cabo con la participación de ambos y haciendo de ella no sólo una práctica investigativa que produce conocimientos, sino también una práctica pedagógica y educativa que, al promover la participación, el análisis crítico y la reflexión colectiva, contribuye al fortalecimiento de sus actores y del proceso de cambio con el cual se encuentran comprometidos. En este caso, la sistematización es un proceso de interlocución, tanto entre los protagonistas del proceso que comparten su mirada y dialogan entre sí, como entre ellos y aquellas personas que han sido invitadas a orientar la reconstrucción y reflexión crítica sobre la experiencia y a ponerla sobre el papel. Sin duda, esta última modalidad de trabajo es la más coherente con los enfoques que han orientado el proyecto y la que mejores resultados puede generar.

Cualquiera sea la modalidad que se escoja, la sistematización suele utilizar métodos y técnicas cualitativas, los cuales se caracterizan, entre otros aspectos, por utilizar un diseño abierto, emergente y heurístico, y por su interés en capturar las dimensiones subjetivas e intersubjetivas de los fenómenos bajo estudio. Las estrategias cualitativas que se aplican en las sistematizaciones van desde aproximaciones etnográficas basadas en la observación naturalista y participante, hasta métodos narrativos basados en la revisión documental, las entrevistas, los grupos de discusión y los talleres, los cuales suelen ir acompañados de la documentación física, digital y fotográfica de la experiencia objeto de estudio. La aplicación de diversos procedimientos de triangulación –de fuentes, de métodos y de observadores-, junto con el chequeo permanente con los informantes y la devolución sistemática de la información, son los principales procedimientos que se utilizan para asegurar una reconstrucción fidedigna de la experiencia (Henao, 1996).

2. LAS PREGUNTAS Y LOS OBJETIVOS DE LA SISTEMATIZACION

2.1. Las preguntas

Dado que la sistematización constituye una modalidad de investigación, debe estar dirigida a responder interrogantes sobre la experiencia y cuya resolución permita generar aprendizajes. Así, las

Proyecto Embera Wera

preguntas que orientaron inicialmente la presente sistematización fueron las siguientes: ¿Cuáles fueron los objetivos, los enfoques y los supuestos teóricos que orientaron el proyecto? ¿En qué contexto y cómo se desarrolló? ¿Quiénes fueron sus principales actores y sus formas de participación? ¿Qué resultados ha tenido? ¿Qué fue conveniente y pertinente hacer durante el proceso vivido? ¿Qué no fue conveniente ni pertinente? ¿Qué tipo de problemas y conflictos se presentaron y cuál fue la manera de resolverlos? ¿Cuáles son los factores que más contribuyen al éxito de un proyecto como éste? ¿Qué tipo de factores influyen negativamente? ¿Cuánto tiempo se requiere para dinamizar y dejar en marcha un proceso de cambio cultural como el que se ha propuesto el proyecto? ¿De qué depende la sostenibilidad de un proyecto como éste?

2.2. Objetivo General

El propósito general de la sistematización, teniendo en cuenta las preguntas que la orientaron, fue reconstruir y reflexionar críticamente sobre el proceso de implementación y los cambios generados por el Proyecto Embera Wera, con el fin de producir conocimientos e identificar aprendizajes que contribuyeran al fortalecimiento de sus actores y del proyecto mismo, así como a orientar otras experiencias.

2.3. Objetivos Específicos

Para lograr el propósito, el estudio se trazó como objetivos más específicos los siguientes:

- ❖ Revisar el conocimiento existente sobre la práctica de la ablación genital femenina y sobre sus modos de transformación a partir de experiencias previas realizadas a nivel internacional.
- ❖ Describir y analizar el contexto en el cual se ha desarrollado el proyecto, particularmente los antecedentes y características de las Comunidades Embera Chamí de los municipios de Mistrató y Pueblo Rico del departamento de Risaralda.
- ❖ Identificar y caracterizar las etapas que vividas por el proyecto desde sus inicios hasta el momento actual, analizando sus hitos y los principales factores -internos o externos- que han marcado su desarrollo, así como las principales actividades que se han realizado en cada una de ellas, la significación que han tenido y los productos que han resultado de ellas.
- ❖ Describir los distintos actores involucrados en el proyecto y analizar sus formas de participación y relacionamiento en el proceso.
- ❖ Analizar la forma como se han puesto en práctica y han influido en el proceso los enfoques que fundamentan el proyecto, entre ellos, el enfoque de derechos, de género y de sensibilidad cultural.

- ❖ Analizar el proceso de reflexión y cambio vivido por las comunidades con respecto a la práctica de la ablación genital femenina, identificando sus tensiones, dificultades y los factores de éxito.
- ❖ Identificar los cambios o efectos producidos por el proyecto en: 1) Las mujeres, especialmente en aquellas que han participado más activamente en el proceso. 2) En las autoridades y cabildos de las distintas comunidades. 3) En los líderes y personas significativas de la comunidad (jaibanás, parteras, alguaciles, maestros, etc.) 4) En la comunidad en general y en su Plan de Vida.
- ❖ Determinar en qué medida el proyecto ha permitido fortalecer los procesos y mecanismos de organización de las comunidades y la participación que en ellos tienen las mujeres.
- ❖ Describir y analizar el proceso de coordinación interinstitucional, así como la capacidad de las instituciones para relacionarse con las comunidades y proteger y promover sus derechos, particularmente los DSR.
- ❖ Analizar el nivel de apropiación del proceso por parte de sus actores y los factores que pueden incidir favorable o desfavorablemente en su sostenibilidad.
- ❖ Identificar las principales lecciones que se han aprendido “durante el proceso y sobre el proceso”.
- ❖ Formular conclusiones y recomendaciones que contribuyan al fortalecimiento del proyecto y a su sostenibilidad.

3. EL PROCESO METODOLÓGICO

Esto se escribe al final, cuando haya terminado el trabajo de campo y la recolección de información.

SEGUNDA PARTE: MARCO TEÓRICO Y CONTEXTUAL

4. LA PRÁCTICA DE LA ABLACIÓN GENITAL FEMENINA

4.1. Consideraciones iniciales

En el año 2008 la Organización Mundial de la Salud estimaba que entre 100 y 140 millones de niñas y mujeres en el mundo habían sido objeto de la ablación o mutilación genital femenina (AGF) y que anualmente cerca de 3 millones estaban en riesgo de sufrirla (WHO, 2008). Si bien existen evidencias de su presencia a nivel mundial, también se sabe que la AGF se encuentra más extendida en los países de las regiones occidental, oriental y nororiental de África, en algunos países de Asia y del Oriente Medio, y entre algunas poblaciones inmigrantes de Norteamérica, Europa y Australia. La prevalencia de la práctica entre mujeres de 15 a 49 años varía entre estos países y dentro de cada uno de ellos, y oscila entre el 5 el 99 por ciento, según datos reportados para los años comprendidos entre el 2000 y el 2006 (WHO, 2008). En América Latina y el Caribe, su existencia es menos conocida y estudiada, aunque también se cuenta con evidencias de su existencia dentro de algunos grupos étnicos.

Esta práctica sociocultural, dotada de diversas significaciones y propósitos, incluye todos los procedimientos que de forma intencional y por motivos no médicos, extirpan, alteran o lesionan los órganos genitales femeninos externos. En la mayor parte de los casos se realiza en la infancia, en algún momento entre la lactancia y los 15 años, aunque en algunas sociedades también se practica en mujeres jóvenes, justo antes del matrimonio o después del primer embarazo, así como en mujeres adultas (OPS, 2010).

Dentro de los procedimientos que se realizan se distinguen cuatro tipos, caracterizados por la Organización Mundial de la Salud (OMS, 2010). En primer lugar, la *clitoridectomía*, que consiste en la resección parcial o total del clítoris y, en casos muy infrecuentes, solo del prepucio o el pliegue de piel que rodea el clítoris (Tipo I). En segundo lugar, la *excisión* que incluye la resección parcial o total del clítoris y de los labios menores, con o sin excisión de los labios mayores (Tipo II) En tercer lugar, la *infibulación*, dirigida a producir un estrechamiento de la abertura vaginal para crear un sello mediante el corte y la recolocación de los labios menores o mayores, con o sin resección del clítoris (Tipo III). Por último, existen otros

procedimientos lesivos de los genitales externos con fines no médicos, tales como la perforación, la incisión y el raspado o cauterización de la zona genital (Tipo IV).

La terminología aplicada para estos diversos procedimientos ha evolucionado con el transcurso del tiempo. Cuando la práctica se conoció más allá de las sociedades dentro de las cuales se viene realizando tradicionalmente, ésta fue denominada “circuncisión femenina”. Sin embargo, esta denominación crea confusión al relacionarse con la circuncisión masculina, práctica en la que se remueve el prepucio del órgano genital masculino (un doblez de piel que cubre la punta del pene), la cual tiene un posible beneficio de salud (como por ejemplo ofrecer protección contra la infección de VIH) y conlleva muy poco riesgo de daño (ONUSIDA, 2007). A diferencia de la circuncisión masculina, la ablación genital femenina no aporta ningún beneficio a la salud de las mujeres, tiene graves consecuencias físicas y sociales y es una manifestación de la inequidad de género (WHO, 2008). En efecto, además de las diferencias fisiológicas y las consecuencias sobre la salud de ambos procedimientos, también existen diferencias frente a cómo los respectivos procedimientos construyen a los hombres y a las mujeres en términos de sus roles de género. La circuncisión masculina reafirma la hombría con su estatus social superior y sus asociaciones con la virilidad, mientras que uno de los propósitos de la AGF es reforzar el rol de género pasivo de las niñas y las mujeres confinándolas socialmente y restringiendo sus deseos sexuales, tal como se analizará en detalle más adelante.

Por otra parte, aunque también se ha utilizado el término “cirugía genital femenina”, los profesionales de la salud consideran que el uso de este término es incorrecto porque describe procedimientos quirúrgicos realizados con fines terapéuticos, como por ejemplo la extirpación de tumores de los órganos genitales internos o externos, finalidad que no se cumple en la AGF (Obermeyer, 1999). De esta forma, a partir de los años 70’s la expresión “mutilación genital femenina” empezó a ganar aceptación y fue adoptada por muchas organizaciones de salud de las mujeres, como por ejemplo el Comité Interafricano de Prácticas Tradicionales que Afectan la Salud de las Mujeres y de las Niñas y por organizaciones intergubernamentales del Sistema de las Naciones Unidas. El término mutilación, además de establecer una clara distinción lingüística con la circuncisión masculina, hace énfasis en la gravedad de la práctica. De hecho, refuerza la idea de que es una violación a los derechos humanos de las mujeres y las niñas, de modo que con su uso se pretende promover su abandono o erradicación y facilitar el desarrollo de acciones de abogacía, tanto nacional como internacionalmente (UNICEF, 2005).

Sin embargo, a nivel local y dentro de las comunidades que la practican, el término puede ser problemático, pues los padres y las madres se resienten ante la insinuación de que están mutilando a sus hijas y puede ofender a las mujeres que han sido sometidas al procedimiento, quienes por lo general no se consideran a sí mismas mutiladas ni consideran a sus familias mutiladoras. Al respecto, en 1999 el Relator Especial de las Naciones Unidas sobre Prácticas Tradicionales recomendó tener tacto y evitar enjuiciar y satanizar ciertas culturas, religiones y comunidades que despliegan este tipo de prácticas (UNICEF, 2005).

Así, actualmente se prefiere el término de “ablación” o corte¹, el cual, al mismo tiempo que captura en alguna medida el significado del término mutilación, tiene una connotación neutral y evita el uso de una terminología enjuiciadora. De hecho, en la literatura especializada sobre el tema en ocasiones se utilizan los dos términos simultáneamente, mutilación/ablación genital femenina, así como en su sigla correspondiente: A/MGF. Tal como ha podido observarse, en el presente estudio se optó por el término “ablación genital femenina (AGF)”.

4.2. Consecuencias sobre la salud

El daño inmediato y de largo plazo infligido sobre las niñas y las mujeres varía según el grado de extirpación de los genitales femeninos, desde un corte insignificante hasta la eliminación del clítoris o hasta un procedimiento mayor en el cual se extraen el clítoris y los labios menores y se cose la abertura de la vagina (se infibula). Como ninguno de estos procedimientos cumple propósitos terapéuticos y generalmente son realizados por personas no profesionales que ni siquiera conocen la anatomía genital femenina, no existen definiciones médicas y la clasificación de los diferentes tipos de corte fue realizada por la Organización Mundial de la Salud.

Lo que se ha establecido clínicamente es que todos los tipos de AGF presentan complicaciones de salud inmediatas y a largo plazo. Las complicaciones médicas incluyen hemorragias que pueden requerir intervención médica de emergencia. Existen riesgos de salud relacionados en general con el hecho de que con frecuencia el procedimiento es realizado por fuera de las instituciones de salud y por personas no profesionales. Pueden presentarse sepsis serias, especialmente cuando se utilizan instrumentos no esterilizados. Si el área genital se contamina con orina o con heces, también se puede desarrollar una infección durante los días subsiguientes al procedimiento. Si las bacterias llegan al flujo sanguíneo, la infección puede producir septicemia y ser fatal. Se puede producir una retención de orina grave como resultado del edema y de la inflamación alrededor de la herida (Toubia & Izett, 1998).

Todos los tipos de AGF pueden dar lugar a complicaciones a largo plazo, pero las más graves se derivan de los procedimientos del Tipo II y del Tipo III. Las complicaciones más comunes del Tipo III (infibulación) incluyen infecciones repetidas del tracto urinario e infecciones pélvicas crónicas que pueden causar daños irreparables a los órganos reproductivos y producir infertilidad. Puede haber un crecimiento excesivo de tejidos alrededor de la cicatriz que producen desfiguración. También se pueden producir quistes (de inclusión dermoide) en el lugar del corte cuando se incrusta un pedazo de piel en la herida de manera involuntaria. Ese tipo de quistes pueden perturbar a la niña o a sus padres en el evento en que tenga relaciones sexuales.

¹ Según la Real Academia de la Lengua Española, la palabra ablación significa la acción o efecto de separar o cortar. En inglés el término utilizado es “female genital mutilation/cutting”.

Las consecuencias de la AGF en el parto incluyen complicaciones durante el embarazo y antes, durante y después del alumbramiento (WHO, 2001). Generalmente se produce dolor durante y después de la desinfibulación, la cual casi siempre requiere de una incisión anterior en la vulva para permitir el parto. Con el Tipo III de AGF se presentan alteraciones tales como complicaciones prenatales y, durante el parto, trabajo de parto prolongado y obstruido y fistulas obstétricas (comunicaciones anormales entre la vejiga y la vagina y entre el recto y la vagina). También se puede producir traumatismo fetal o muerte fetal (muerte del bebé al nacer o muerte neonatal temprana). Las muertes fetales parecen estar relacionadas con las cicatrices en la vulva que se producen en los procedimientos de Tipo III o con la cicatrización adicional que puede ocurrir en las complicaciones de los procedimientos de Tipo I y II y que obstruyen el parto. La hemorragia post parto es significativamente más frecuente en las mujeres con AGF y generalmente se debe a las incisiones adicionales y a los desgarramientos en el perineo ocasionados por la cicatrización resultante de todos los tipos de AGF. Además, la práctica ha sido identificada como factor contribuyente o causal de muertes maternas generalmente ocurridas en partos obstruidos por la cicatrización de la vulva, no atendidos o atendidos de manera inapropiada.

Por otra parte, la AGF ocasiona consecuencias psicológicas duraderas ocasionadas por el trauma de los procedimientos, especialmente de los tres primeros tipos; además, afecta la capacidad de las mujeres para experimentar el placer sexual y disfrutar las relaciones sexuales. En síntesis, el procedimiento no tiene ningún beneficio para la salud y puede estar asociado a daños físicos, fisiológicos y psicológicos, así como a disfunciones sexuales y reproductivas (WHO, 2001).

4.3. La dimensión sociocultural

En la historia humana, el clítoris ha sido víctima de agresiones como resultado de la visión de la sociedad frente a la sexualidad femenina. La clitoridectomía tiene una historia y unos antecedentes diferentes en Occidente que en Oriente. Durante la segunda mitad del siglo XIX, en Inglaterra, Europa y en Estados Unidos, los cirujanos ginecológicos realizaban numerosas clitoridectomías por razones presuntamente médicas. Ésta se consideraba necesaria no sólo para curar desviaciones sexuales tales como la ninfomanía, sino también para evitar la masturbación y para curar una serie de desórdenes, algunos de los cuales se creía que eran causados por la masturbación, como por ejemplo la histeria, la epilepsia, la melancolía y la locura. Además, era impensable que cualquier mujer decente derivara placer del sexo (Fathalla, 1997).

Lo cierto es que el origen de esta práctica está perdido en la antigüedad. Las razones principales por las que la AGF se practica son complejas, multifacéticas y están entrelazadas con los conceptos de género y sexualidad construidos socialmente. En las sociedades en las que la AGF actualmente se encuentra extendida, constituye una práctica cultural y una convención social que es apoyada tanto por los hombres como por las mujeres. Incluso, los miembros de la familia ampliada participan en la toma de decisiones

Proyecto Embera Wera

sobre su aplicación, si bien suelen ser las mujeres las responsables de los preparativos y arreglos para la ceremonia, la cual suele ser realizada por comadronas o parteras tradicionales cuyo servicio es altamente valorado y en ocasiones bien remunerado (UNICEF, 2005).

En estas sociedades, la AGF se considera necesaria para que las niñas puedan crecer y desarrollarse adecuadamente y para prepararlas para la vida adulta y el matrimonio (Yoder et al., 1999; Ahmadu, 2000; Hernlund, 2003; Dellenborg, 2004). De hecho, en algunas culturas constituye uno de los ritos de iniciación a la vida adulta que conecta a las mujeres con las tradiciones culturales y los valores familiares de las generaciones pasadas y presentes y que permite su ingreso al mundo secreto e íntimo de las mujeres, a través del cual las niñas y adolescentes reciben reconocimiento público y otras recompensas (fiestas, regalos, etc). En consecuencia, la AGF es una dimensión significativa de la identidad de género de las mujeres, a quienes imprime un sentimiento de orgullo y un sentido de pertenencia comunitaria.

También se ha encontrado que en algunas culturas existe la creencia de que los hombres se casarán solamente con mujeres que hayan sido sometidas a la práctica, en la medida en que hace de ellas “buenas esposas”. El deseo de un matrimonio, que a menudo resulta esencial para la seguridad económica y social, así como el cumplimiento de los ideales y estereotipos culturales asociados a la feminidad, constituyen importantes elementos de significación cultural asociados a la práctica. Otra de las razones por las que se practica es que contribuye a preservar la virginidad de las jóvenes, a garantizar la fidelidad de las mujeres y a controlar los comportamientos sexuales desviados, pues es un mecanismo de contención del deseo sexual femenino (Talle, 1993, 2007; Berggeren et al, 2006; Gruenbaum, 2006). De hecho, en lo que concierne a la virginidad, cuando se estrecha o cubre la abertura vaginal (procedimiento Tipo III), físicamente se dificulta que la mujer tenga relaciones sexuales prematrimoniales, pues se requiere un doloroso procedimiento para reabrir la vagina y permitir el coito.

Adicionalmente, algunas investigaciones han reportado que la AGF también tiene una connotación estética y de higiene, pues se cree que hace que las niñas sean “limpias” y “bellas” y, en el caso de la infibulación, otorga suavidad a los genitales femeninos, lo que también tiene un valor estético. Igualmente, la AGF es considerada un mecanismo para remover rasgos de masculinidad, como el clítoris, al mismo tiempo que algunas mujeres creen que aumenta el placer sexual de los hombres (Talle, 1993; Ahmadu, 2000; Johansen, 2007).

En muchas comunidades la AGF también se encuentra asociada con creencias religiosas (Budiharsana, 2004; Dellenborg, 2004; Gruenbaum, 2006; Clarence-Smith, 2007; Abdi, 2007; Johnson, 2007). Aunque la práctica también se ha encontrado entre cristianos, judíos y musulmanes, ninguno de los textos sagrados de estas religiones la prescriben y, como tal, la práctica es anterior al surgimiento del cristianismo y del islam. Frente a ésta, el rol de los líderes religiosos varía. Aquellos que la defienden tienden a considerarla un acto religioso y a mirar los esfuerzos dirigidos a eliminarla como una amenaza a la cultura y a la religión. Por el contrario, otros líderes religiosos apoyan y participan en las acciones orientadas a su

abandono. De todas maneras, se ha encontrado que la AGF suele ser defendida por las estructuras de poder locales dentro de las cuales, junto con los líderes religiosos, se encuentran los líderes tradicionales o políticos, las personas mayores y los ancianos, las comadronas o parteras, y los curanderos o personas que desempeñan roles en el campo de la salud, quienes tienden a resistirse a su eliminación. En muchas sociedades, las mujeres mayores a quienes se les practicó la ablación, tienden a oponerse a cualquier cambio, considerando que las acciones dirigidas a su eliminación constituyen un ataque y una afrenta a su identidad y a su cultura. De ahí que muchos autores hacen notar el importante papel que juegan estos actores en los procesos de cambio cultural (Toubia and Sharief, 2003; Draege, 2007; Johnson, 2007).

De hecho, si se tiene en cuenta que la no conformidad con la práctica estigmatiza y aísla a las niñas y sus familias, afectando su estatus social, se comprende la resistencia social que se suele presentar frente a su eliminación. En la medida en que la AGF representa una convención social que se valora y transmite intergeneracionalmente, tiende a perpetuarse por la presión social. Aunque las familias sean conscientes de los daños que la práctica puede ocasionar sobre sus hijas, la percepción social de sus beneficios es mayor que la de sus desventajas. Por esta razón la erradicación de la práctica tiene que ser una decisión colectiva y de carácter comunitario, pues para las familias resulta muy difícil someterse al rechazo y al ostracismo social. Y en el proceso de toma de decisiones, tal como se reporta en algunas experiencias de transformación cultural llevadas a cabo en algunos países, los actores antes mencionados juegan un papel fundamental (UNICEF, 2005).

Las evidencias presentadas hasta aquí permiten considerar que la AGF constituye una manifestación de la inequidad de género profundamente enraizada en la estructura política, económica y cultural de las sociedades en las que se practica. De hecho, representa una modalidad de control social sobre la mujer, sobre su sexualidad y sobre su papel en la sociedad, la cual tiene como efecto perpetuar los roles de género que la subordinan y le impiden el ejercicio de sus derechos y el desarrollo pleno de sus potencialidades. Evidencias arrojadas por algunas investigaciones señalan que existe una relación clara entre la capacidad de las mujeres para ejercer control sobre sus vidas y su creencia en que la AGF debe ser erradicada (UNICEF, 2005).

4.4. Consideraciones éticas y jurídicas

La AGF de cualquier tipo, independientemente de las complicaciones médicas que ocasione, no puede ser justificada y constituye una violación a los derechos humanos (DDHH) de las mujeres y las niñas.

Los DDHH son “garantías jurídicas universales que pertenecen a todos los seres humanos y que protegen a los individuos y/o grupos frente a acciones y omisiones que afectan la dignidad humana fundamental” (Tomas, 2005, p. 2). Están contenidos fundamentalmente en la Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948) y las Convenciones de Ginebra (1949), así como en una serie de tratados

Proyecto Embera Wera

internacionales como el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (1966), el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (1966), la Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación racial (1965), la Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer (1979), la Convención contra la tortura y otros tratos o penas crueles, inhumanos o degradantes (1984), la Convención sobre los Derechos del Niño (1989), y la Convención Internacional sobre la Protección de los Derechos de todos los trabajadores migratorios y de sus familias (1990), entre otros.

Todos los países del mundo han firmado por lo menos uno de estos tratados internacionales (Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos-OACNUDH, 2006). A nivel nacional, la normativa sobre DDHH está contenida en las Constituciones Nacionales, y es el Estado el órgano encargado de velar por el efectivo cumplimiento de las disposiciones tanto de su constitución como de los convenios internacionales que ha ratificado. Estos tratados han sido complementados por una serie de documentos de consenso, como aquellos resultantes de las cumbres y conferencias mundiales de las Naciones Unidas que reafirman los derechos humanos y hacen llamados a los gobiernos para esforzarse por lograr su plena garantía, respecto y protección. Puede decirse que dentro de este marco normativo un gran número de estos tratados y documentos han incluido la AGF en sus conclusiones y recomendaciones.

A la luz de este marco normativo internacional, es evidente que la imposición de la AGF sobre niñas, adolescentes u otras personas incapaces de dar su consentimiento autónomo e informado, viola varios derechos humanos. Los más obvios son el derecho a la salud y a la integridad personal, a la luz de los numerosos problemas de salud asociados al procedimiento, particularmente cuando es realizado por personas sin entrenamiento médico. El problema de salud más grave es la muerte debida al sangrado excesivo o a la infección, pero, en el Tipo III y posiblemente en los otros tipos menos invasivos, también se presentan diversos problemas de salud ya mencionados. Así, el riesgo de muerte debida a la infección o a otros factores relacionados viola el derecho de las mujeres a la vida (Cook, Dickens & Fathalla, 2003).

Por otra parte, en ciertos contextos puede ser apropiado afirmar que el procedimiento viola el derecho de las niñas y de las mujeres a estar libres de trato inhumano y degradante. En un nivel más amplio, el procedimiento viola el derecho de las niñas y de las mujeres a estar libres de todas las formas de discriminación, teniendo en cuenta que una de las justificaciones de la AGF es que refuerza la castidad y la fidelidad femeninas haciendo que las relaciones sexuales no sean placenteras para ellas, cuando los hombres no están sometidos a ese tipo de limitaciones. Los casos en donde la AGF es un requisito cultural para el matrimonio de las mujeres, y donde los hombres no están sometidos a procedimientos comparablemente invasivos y lesivos, son violatorios de esta disposición. Así mismo, si el propósito de la AGF es reducir el apetito sexual de las mujeres o garantizar su castidad antes del matrimonio, refuerza la imagen estereotipada de la virtud sexual femenina o de la pasividad que no se espera ni se aplica a los hombres (Cook, Dickens & Fathalla, 2003).

Aunque la AGF puede ser realizada a mujeres adultas o adolescentes, su mayor prevalencia se presenta en niñas vulnerables que dependen del cuidado de sus padres y no son capaces de ejercer opciones intelectuales o sociales. Más allá de la violación de los tratados generales de derechos humanos, este hecho viola varias disposiciones de la Convención sobre los Derechos del Niño que refuerzan las prohibiciones de los tratados generales y demuestran el carácter agravado de las violaciones a los derechos de niños indefensos. Una violación de derechos es especialmente grave cuando es perpetrada por aquellos en quienes los niños dependen para efectos de protección y quienes deben adoptar juicios prudentes para defender sus intereses y su integridad física. El hecho de que los padres crean que la AGF favorece los intereses inmediatos y de largo plazo de sus hijas ilustra el sometimiento parental a costumbres dañinas que pueden llegar a atentar contra la vida y que carecen de fundamento religioso pero representan la aceptación durante generaciones de la discriminación sexual como normal o incluso como deseable.

Se podría presentar un argumento de derechos humanos para respaldar la exigencia de los padres de realizar el procedimiento con base en la libertad religiosa. Este argumento respaldaría la circuncisión ritual de los varones recién nacidos, por ejemplo en las tradiciones islámica y judía, pero los riesgos para la salud del procedimiento masculino y del femenino no son comparables. Según las convenciones de derechos humanos, los Estados deben equilibrar los intereses en conflicto, de manera que el sistema legal de un Estado que permita la AGF, debe enfrentar la oposición sobre la base de que ese Estado condona la violencia contra las niñas y perpetúa la discriminación contra las mujeres. Desestimar la solicitud parental basada en su deseo de mejorar las perspectivas matrimoniales de su hija no es inconsistente con el hecho de permitir que las niñas mismas tomen sus propias decisiones cuando sean intelectualmente aptas para hacerlo y estén libres de constreñimientos familiares, comunitarios y culturales (Cook, Dickens & Fathalla, 2003).

La resolución de la Federación Internacional de Ginecología y Obstetricia con respecto a la AGF es coherente con los planteamientos señalados, pues afirma que “la mutilación genital femenina es una violación de los derechos humanos” y respalda disposiciones de la Convención sobre los Derechos del Niño y la Convención de la Mujer (FIGO, 1994, p 2). Dado que existe preocupación frente a la posibilidad de sobreestimar las complicaciones médicas puesto que éstas se presentan en gran medida como resultado de que los procedimientos son realizados por personas no calificadas y en ambientes inseguros y que, en consecuencia, en algunos lugares se proponga garantizar que la AGF sea realizada por personas calificadas en lugares seguros, la FIGO es clara en señalar que no se puede justificar la medicalización de ningún tipo de AGF en la medida en que no tiene fines terapéuticos. Por ello la resolución de la Asamblea General de 1994 recomendó que los obstetras y ginecólogos se “opongan a cualquier intento de medicalizar el procedimiento o de permitir su realización, bajo cualquier circunstancia, en instituciones de salud o por parte de profesionales de la salud” (FIGO, 1994, p. 5).

Ahora bien, el principio ético de la no maleficencia, que prohíbe causar daño, exige que los médicos no realicen el procedimiento. Sin embargo, el mismo principio exige minimizar cualquier riesgo de daño, y es

menos dañino que un médico realice una forma limitada y simbólica de corte genital que un procedimiento mucho más invasivo realizado por una persona sin entrenamiento como una partera tradicional. Sin embargo, aunque este enfoque podría reducir el daño médico causado a un individuo en particular, de todas maneras causa un daño social profundo a las mujeres en general. Realizar cualquier tipo de AGF es en realidad aprobar una práctica de control social sobre la sexualidad de las mujeres y una afrenta a la integridad corporal y a la dignidad de la persona de las mujeres. El argumento de que los médicos deben participar con el fin de limitar el daño porque de lo contrario el procedimiento sería realizado de manera más lesiva por personas no calificadas, es rechazado de manera similar a como las organizaciones médicas profesionales prohíben la participación médica en la tortura y la ejecución de sentencias judiciales consistentes en azotar, amputar o causar la muerte a una persona. El consentimiento de los padres no libera al médico de responsabilidad puesto que los padres sólo pueden consentir intervenciones médicas sobre sus hijos dependientes cuando se trate de cumplir su obligación parental de proporcionar cuidados médicos y de salud, y este procedimiento está por fuera del alcance de ese tipo de cuidado. Expone a las menores a riesgos a su salud y bienestar inmediato y futuro, de manera diferente a los procedimientos cosméticos menores legales como por ejemplo la perforación de las orejas, que les permite a los jóvenes usar adornos.

El enfoque ético adoptado por la profesión médica, tal como lo indicaron la Asamblea General de FIGO y la Asamblea Mundial de la Salud de la OMS de 1994, es promover mayores esfuerzos para abordar la práctica a nivel macroético y social. La profesión caracteriza el procedimiento como lesivo para la salud y la dignidad de las mujeres y las niñas a nivel individual y social, sin ventajas médicas que lo compensen. La opinión de la profesión no se ha modificado por el hecho de que en algunas culturas se considera que el procedimiento es benéfico y se describe como un acto de ‘purificación’, quizás por la inferencia que se podría hacer de esta descripción de que las mujeres y las niñas que no se sometan a él serían de alguna manera impuras. En consecuencia, la opinión ética de la medicina organizada es que los médicos y las instituciones de salud no deben participar en este procedimiento, puesto que involucra a los proveedores de servicios de salud en un procedimiento que produce un daño absoluto (Cook, Dickens & Fathalla, 2003).

4.5. La respuesta de la comunidad internacional a través del Sistema de las Naciones Unidas

La AGF ha recibido consistentemente atención por parte de diversos organismos de las Naciones Unidas. Dentro de ellos puede mencionarse el Comité para los Derechos de los Niños, así como otros mecanismos de defensa de los derechos humanos.

El Programa de Acción de la Conferencia Internacional sobre la Población y el Desarrollo realizado en El Cairo en 1994 calificó la AGF de “práctica nociva cuyo propósito es controlar la sexualidad femenina” y la considero una “violación de derechos fundamentales y un riesgo que afecta a las mujeres en su salud sexual y reproductiva durante toda la vida” (Naciones Unidas, 1995, párrafo 7.35). El consenso al que se

llegó fue que “los gobiernos y las comunidades deberían adoptar con carácter urgente medidas para poner fin a esta práctica” (párrafo 7.40).

En 1997, la Organización Mundial de la Salud (OMS) publicó una declaración conjunta con el Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF) y el Fondo de Población de las Naciones Unidas (UNFPA) contra la práctica de la AGF. Es evidente que desde 1997 se han hecho grandes esfuerzos para luchar contra esta práctica a través de la investigación, el trabajo con las comunidades y el cambio de las políticas públicas. Los progresos realizados a nivel tanto internacional como local constan de: una participación internacional más amplia en la eliminación de la AGF; la creación de organismos internacionales de seguimiento y la adopción de resoluciones que condenan la práctica; la revisión de los marcos legislativos y un apoyo político creciente a su eliminación; y en algunos países, la disminución de la práctica de la AGF y el aumento del número de mujeres y hombres de las comunidades afectadas que se declaran a favor de su eliminación.

En el 2000, en la Cumbre Mundial del Milenio y en su respectiva declaración, se delimitaron las principales preocupaciones de la comunidad internacional -paz, seguridad, desarrollo, sostenibilidad medioambiental, derechos humanos y democracia-, y se propusieron ocho objetivos (ODM) interconectados que se orientan al desarrollo sostenible y a la eliminación de la pobreza. Puede afirmarse que para lograr algunos de estos objetivos y de sus metas respectivas se requiere erradicar la AGF, directamente relacionada con los ODM tres, cuatro y cinco: la promoción de la equidad de género y el empoderamiento de la mujer, la reducción de la mortalidad infantil, y el mejoramiento de la salud materna y la salud sexual y reproductiva, respectivamente.

En el 2002, la Sesión Especial sobre los Niños de la Asamblea General de las Naciones Unidas explícitamente hizo un llamado a eliminar prácticas y costumbres tradicionales nocivas para los niños, tal como el matrimonio forzado a temprana edad y la ablación genital femenina. En esta sesión se consideró que algunos países podían estar en condiciones de alcanzar esta meta si proporcionaban los recursos adecuados y otros podían realizar avances significativos hacia este propósito. Los estudios especiales de las Naciones Unidas sobre violencia contra los niños y las mujeres ofrecen nuevas e importantes oportunidades para realizar esfuerzos en esta dirección y transformar este clamor internacional en una realidad.

Más recientemente, en 2007, la Asamblea Mundial de la Salud adoptó una resolución (WHA61.16) sobre la eliminación de la AGF, en la que se subrayaba la necesidad de una acción concertada entre todos los sectores - salud, educación, finanzas, justicia y asuntos de la mujer. Las actividades propuestas para eliminar la AGF se centran en: 1)- Medidas de promoción: publicaciones y creación de instrumentos que fomenten las actividades internacionales, regionales y locales destinadas a acabar con la MGF en una generación; 2)- Investigación: adquisición de conocimientos sobre sus causas y consecuencias, la forma de eliminarla y la atención a quienes la han sufrido; 3)- Orientación a los sistemas de salud: elaboración de materiales formativos y directrices para los profesionales sanitarios que los ayuden a tratar y aconsejar las

mujeres que han sufrido estos procedimientos; 4)- Llamado a los profesionales de la salud para que no realicen estos procedimientos y se elimine su medicalización.

A pesar de los avances y los signos positivos, la prevalencia en muchas regiones continúa siendo alta y existe la urgente necesidad de intensificar, expandir y promover esfuerzos si se quiere eliminar la práctica de la AGF en una generación. Para alcanzar esta meta, mayores recursos, coordinación y cooperación son requeridos. Con esta mira, en febrero de 2008 se hizo pública una nueva declaración en la que junto con la Organización Mundial de la Salud (OMS), el Fondo de Población de las Naciones Unidas (UNFPA) y el Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF), participaron más organismos de las Naciones Unidas y en la que se aboga por un aumento de las actividades de promoción del abandono de la AGF. En esta declaración publicada por la OMS (WHO, 2008) se documentan nuevos datos acerca de la práctica recopilados a lo largo de los últimos diez años, se destaca el reconocimiento cada vez más amplio de sus dimensiones legales y de su relación con los derechos humanos, y se aportan datos sobre su frecuencia y alcance. Asimismo, se resumen las investigaciones sobre las causas de su persistencia, la forma de detenerla y sus efectos perjudiciales para la salud de las mujeres, las niñas y los recién nacidos.

4.6. Acciones y programas para la erradicación

La experiencia ganada en las dos últimas décadas ha mostrado que no hay acciones rápidas ni fáciles para eliminar la AGF en las sociedades y comunidades que la practican. Aunque hay pocas evaluaciones sistemáticas de los muchos programas que han sido desarrollados en estos años por organizaciones no gubernamentales, instituciones estatales y otros, existen revisiones y sistematizaciones de experiencias que proporcionan lecciones y orientaciones para el diseño y la puesta en marcha de esfuerzos en esta dirección y que han permitido identificar los factores de éxito de las intervenciones (WHO, 1999, 2001; Population Reference Bureau, 2001-2006; UNICEF, 2005; UNFPA, 2007a). Dentro de las principales enfoques, estrategias y características de las acciones que han tenido éxito se encuentran las siguientes:

i. Multisectorialidad: Se ha podido constatar que las acciones concertadas y adelantadas desde diferentes sectores y a diferentes niveles son necesarias. En efecto, es conveniente que las intervenciones se realicen actuando en todos los niveles –local, nacional y global- e involucrando distintos sectores: educativo, de salud, la justicia, los órganos de protección y control y las instancias encargadas de los asuntos de la mujer. Igualmente, diferentes actores deben intervenir, desde grupos comunitarios, organizaciones no gubernamentales, asociaciones de salud y de defensa de los derechos humanos, hasta las agencias gubernamentales e internacionales.

ii. Basadas en el enfoque de derechos: Los programas que han tenido éxito a gran escala se fundamentan en el reconocimiento de los derechos humanos buscando su garantía. Este enfoque, en la medida en que se basa en un marco de referencia ético-jurídico para la promoción del desarrollo humano y

se dirige operacionalmente hacia el desarrollo de capacidades para ejercer los DDHH, proporciona el lenguaje normativo que permite expresar que el procedimiento no es aceptable. La naturaleza prescriptiva del lenguaje ético, jurídico y de derechos humanos, legitima los esfuerzos para promover la eliminación de la AGF. Uno de los desafíos de este enfoque es que, a veces, los activistas locales no están familiarizados con este tipo de lenguaje. En particular, los actores locales pueden sentirse alienados por los argumentos basados en las convenciones internacionales de derechos humanos. El reto es capacitar a las personas en la utilización de los derechos humanos protegidos por las constituciones y leyes locales y por normas éticas.

iii. *Basadas en el enfoque de género*: Para el caso de acciones dirigidas a erradicar la AGF el enfoque de género no sólo ha sido exitoso, sino que es necesario, en la medida de que trata de eliminar una práctica sociocultural que constituye una manifestación de la inequidad de género. Por ello desde el enfoque de género se busca precisamente promover la igualdad de género, la cual se basa en el respeto a la diferencia, y no implica que los hombres y las mujeres deban ser y actuar de la misma forma, sino que sus derechos, obligaciones, privilegios y oportunidades no se definan en función de su sexo (UNFPA, 2007a).

Este enfoque implica tener para el análisis del problema y de la propuesta de intervención una mirada relacional y contextual. Relacional, porque no se refiere a hombres y a mujeres aisladamente, sino a las relaciones que se construyen socialmente entre unos y otras. En este análisis relacional se busca identificar las desigualdades que se presentan entre hombres y mujeres, que están determinadas por el significado que socialmente se le atribuye a uno u otro sexo, así como las diferencias en la posición relativa de mujeres y hombres, en los contextos en los que interactúan. Y contextual, porque existen variaciones en las relaciones de género de acuerdo a la etnia, la clase y la cultura que subrayan en el análisis de género la necesidad de incorporar la perspectiva de la diversidad.

Sin embargo, la perspectiva de género no sólo alude al potencial analítico de la categoría de género, sino también al compromiso ético y político con la construcción de relaciones equitativas entre mujeres, hombres, niñas y niños. Este compromiso hace que en las intervenciones se busque el empoderamiento de la mujer. El empoderamiento es el proceso mediante el cual las personas fortalecen sus capacidades, individuales y colectivas, para asumir el control de sus propias vidas, reivindicar y ejercer sus derechos, impulsar cambios positivos de las situaciones que viven y convertirse en agentes de su desarrollo. Aunque el empoderamiento es aplicable a todos los grupos vulnerables o discriminados, su mayor desarrollo teórico se ha dado en relación con las mujeres.

Desde esta perspectiva, el empoderamiento de las mujeres está relacionado con el acceso y control de cuatro tipos de poder: a) el *cognitivo*, el cual implica la comprensión de que las condiciones de subordinación de las mujeres no son naturales a partir del análisis de sus determinantes, el conocimiento de las alternativas disponibles para modificar la situación en los distintos ámbitos y el desarrollo de habilidades para tomar decisiones, resolver problemas, prever las consecuencias de las diferentes acciones, analizar críticamente las circunstancias en que vive, entre otros. b) el *psicológico*, que supone mejorar la seguridad y

confianza en las propias capacidades para satisfacer sus necesidades y para responder a las demandas del entorno mediante la superación de las restricciones que imponen los mensajes culturales o ideológicos de opresión y subordinación que reciben respecto a sí mismas y acerca de sus derechos; c) el *económico*, entendido como la independencia económica a través del acceso al trabajo remunerado y del control de los propios ingresos y recursos productivos; d) el *político*, se refiere a la capacidad de las mujeres para participar en las estructuras políticas y de acción colectiva, con el fin de influir en la toma de decisiones, en la naturaleza de las relaciones y en la movilización de reglas y recursos institucionales que promuevan y defiendan sus propios derechos e intereses. El desarrollo de esta capacidad exige el fortalecimiento de habilidades de negociación, cooperación y comunicación efectiva, entre otras (Vargas-Trujillo & Gambara, 2005, p. 2).

A través de diversas acciones educativas que promuevan la reflexión sobre las creencias y valores en los que se sustenta la inequidad de género, así como de estrategias que estimulen el empoderamiento de la mujer y la defensa de sus derechos, se pueden generar cambios en los patrones tradicionales de comportamiento social y en los roles de género, gracias a los cuales las mujeres se encuentran en posiciones de dependencia y subordinación, sin acceso a los beneficios económicos ni a su poder asociado. Existe evidencia de que el empleo remunerado o la generación de ingresos a través de actividades productivas empoderan a las mujeres en varias esferas de su vida, influenciando sus decisiones en el terreno de la salud sexual y reproductiva y en sus actitudes frente a la AGF (UNFPA, 2007b).

Por otra parte, en las intervenciones con perspectiva de género se busca identificar lo que se consideran *intereses estratégicos*, entendidos como carencias, vacíos o limitaciones que es necesario atender prioritariamente para mejorar el estatus de las mujeres, para facilitar su acceso y control de los recursos y para incrementar sus posibilidades de participación en la toma de decisiones (Vargas-Trujillo & Gambara, 2005, p. 3). Estos intereses se convierten en objetivos estratégicos de las acciones que buscan promover la igualdad de género y el empoderamiento de las mujeres, por lo que deben ocupar un lugar prioritario en la planificación de las intervenciones.

iv. Con sensibilidad cultural y basadas en la interculturalidad: La transformación de una práctica sociocultural tiene que tener como objeto de análisis la cultura, frente a la cual las intervenciones deben ser respetuosas. La cultura no sólo es una categoría transversal en las ciencias sociales de enorme riqueza y complejidad, sino también un aspecto central del desarrollo en un mundo multicultural, así como un derecho. En efecto, la promoción del desarrollo humano con plena vigencia de los derechos humanos no sólo reconoce que el desarrollo cultural es un derecho, como lo es el desarrollo económico y social, sino que depende de un serio y respetuoso conocimiento de las culturas (UNFPA, 2008).

Las diversas producciones simbólicas (lenguas, saberes, significados, creencias, valores, imaginarios, cosmovisiones, etc.), así como las costumbres, las prácticas, las convenciones sociales, las normas y las actitudes propias de las culturas son tan variadas como dinámicas, por lo que es peligroso caer en

generalizaciones y simplificaciones, así como juzgar una cultura sobre la base de las normas y los valores de otra cultura. Esas simplificaciones excesivas pueden conducir a suponer que cada miembro de una cultura piensa lo mismo que los demás miembros, lo que además de ser erróneo, deja de lado uno de los factores que impulsan el cambio cultural: las múltiples expresiones de resistencia interna de las cuales surgen las transiciones, las cuales se producen en medio de fuertes tensiones y debates internos.

Ahora bien, trabajar con un enfoque de sensibilidad cultural no implica la aceptación de prácticas tradicionales nocivas o la justificación del incumplimiento de normas universales de derechos humanos. Un relativismo de esta naturaleza no proporciona ninguna base para la acción. Lo que se busca con este enfoque es comprender las estructuras de significación y las prácticas culturales de las comunidades y trabajar sobre la base de ese conocimiento, teniendo en cuenta que para entender lo que ocurre en otras culturas es preciso reconocer el peso y la influencia del propio marco cultural y que comprender los lenguajes de diferentes culturas no significa aceptar los significados que éstas asignan.

Por esta razón las acciones culturalmente sensibles no se limitan a determinar el “qué”, sino que tratan de comprender “cómo” y “por qué” las cosas son como son. Este tipo de acciones buscan los conocimientos locales que pueden proporcionar bases para el diálogo y el cambio positivo, evitan las generalizaciones y reconocen las diferencias en los valores y objetivos, incluso dentro de la misma cultura. También promueven una actitud de humildad y respeto entre quienes trabajan con las comunidades y aseguran que sea la comprensión profunda de las realidades humanas, incluida la cultura, lo que constituye la base de la formulación de políticas y del diseño y puesta en marcha de las acciones (UNFPA, 2008).

Por otra parte, el enfoque de sensibilidad cultural ayuda a comprender de qué manera interactúan los derechos humanos y las culturas. Tiene como supuesto que las personas respetarán los derechos humanos que perciban culturalmente legítimos, por lo que evitan la imposición de interpretaciones particulares de los derechos que obstaculicen la apropiación cultural. Dado que los derechos humanos pueden considerarse valores culturales universales, se requiere encontrar las conexiones entre éstos y los valores particulares de cada cultura. Cuando existen significaciones y prácticas culturales que entran en conflicto con los derechos humanos se producen tensiones, pero su resolución fortalece la cultura y enriquece las vidas individuales. De hecho, las culturas cambian y se adaptan a las circunstancias y dinámicas de las sociedades. El impulso del cambio puede provenir de fuerzas externas, pero el cambio es endógeno y los dinamismos de éste son peculiares a cada cultura. Sin embargo, el cambio no puede perturbar la integridad de una cultura y a veces es necesario que las culturas se defiendan contra los efectos de circunstancias o fuerzas externas.

UNFPA (2004) ha logrado identificar 24 elementos claves para desarrollar acciones culturalmente sensibles, dentro de los cuales se encuentran los siguientes:

- ♣ Invertir tiempo en conocer la cultura dentro de la cual se está trabajando.
- ♣ Escuchar lo que tenga que decir la comunidad.

Proyecto Embera Wera

- ♣ Demostrar respeto.
- ♣ Tener paciencia.
- ♣ Obtener el apoyo de las estructuras de poder locales.
- ♣ Procurar una inclusión amplia de todos los sectores y fuerzas de las comunidades.
- ♣ Proporcionar pruebas y evidencias sólidas.
- ♣ Apoyarse en la objetividad de la ciencia.
- ♣ Evitar emitir juicios de valor.
- ♣ Utilizar el lenguaje con sensibilidad.
- ♣ Operar por conducto de aliados locales.
- ♣ Asumir funciones de facilitación.
- ♣ Cumplir los compromisos que se contraigan.
- ♣ Conocer a los adversarios y fuerzas en oposición.
- ♣ Encontrar el terreno común y los puntos de encuentro.
- ♣ Acentuar los aspectos positivos.
- ♣ Crear oportunidades para la mujer.
- ♣ Fomentar la capacidad de la comunidad.
- ♣ Llegar al público por conducto de la comunidad.
- ♣ Permitir y promover que la gente haga lo que sabe hacer mejor.
- ♣ Cultivar las alianzas.
- ♣ Celebrar los éxitos.
- ♣ No cejar nunca en el esfuerzo.

Ahora bien, el enfoque de sensibilidad cultural viene siendo complementado con el de interculturalidad. Schmelkes (2001), considera que la interculturalidad es un concepto que quiere ir más allá y trascender el de multiculturalidad. La multiculturalidad está plasmada en la constitución de muchos países, incluidos los latinoamericanos, y supone el reconocimiento y la coexistencia de diversas culturas en un determinado territorio. Sin embargo, el concepto de multiculturalidad, en sí mismo, no implica el respeto que debe existir de una cultura respecto de la otra. A juicio de la autora, se debe reconocer que en realidades multiculturales existen profundas asimetrías, es decir, relaciones de poder que discriminan a unas culturas en relación con otras. De hecho, las relaciones que históricamente han primado entre culturas han sido de dominación y desconocimiento del otro, tanto al interior de ellas mismas como en su relación con las demás, hasta el punto de que con un discurso que defiende la supuesta superioridad de una cultura se ha legitimado la extinción física o cultural de otras. (Bodnar & Ruiz, 2008).

En aquellas relaciones interculturales basadas en la dominación se pueden producir distintas situaciones. Por una parte, se puede presentar la *integración o asimilación sumisa*, la cual consiste en el

sometimiento sin ninguna clase de resistencia por parte de la cultura dominada a la dominante. Pero también es posible que las culturas dominadas ofrezcan alguna resistencia a dicha integración o asimilación, ejercida a menudo a través de normas y su imposición mediante las instituciones sociales establecidas por la cultura dominante, como los sistemas educativos, políticos y religiosos. En este caso también se produce el fenómeno de la integración o asimilación, pero bajo una forma que podemos denominar *forzosa*, la que a su vez es *sincrética*, porque la cultura dominada, por lo general, asimila dichos parámetros pero retoma de su cultura algunos rasgos que considera esenciales de su cosmovisión y los reelabora. Por último, la *resistencia* es otra de las formas posibles de interacción cultural, dentro de la cual, a la largo de la historia, se han registrado dos modalidades. En primer lugar, el enfrentamiento abierto y bélico, que generalmente se traduce en un sometimiento forzoso o la extinción física, bien como resultado de los enfrentamientos o por la intervención de otros factores de extinción, como los suicidios colectivos que no fueron pocos, por ejemplo, durante la conquista de América. La segunda modalidad de resistencia es el aislamiento total de aquella cultura que trata de sobrevivir de manera independiente de la cultura dominante, generalmente en medio de relaciones de segregación y discriminación (Bodnar & Ruiz, 2008, p. 59-61).

En el caso de las culturas indígenas latinoamericanas, el inicio de la relación entre las culturas se caracterizó por la opresión y la explotación, y sus resabios siguen presentes en la época actual. A la relación de explotación y opresión le siguió el mestizaje, en el que existieron tanto situaciones de segregación de las culturas indígenas, como de abandono y olvido. A estos procesos de opresión, segregación, abandono y olvido le han seguido intentos muy serios de asimilación e integración, acompañados también por opresión, explotación, segregación y olvido. Así, en aquellos países que reconocen constitucionalmente la multiculturalidad, en la práctica, ésta se caracteriza por estos rasgos (Schmelkes, 2001).

La interculturalidad supone una relación e interacción diferentes. Supone una relación entre grupos humanos con culturas distintas, pero que se da desde posiciones de igualdad. El concepto mismo exige la no existencia de asimetrías debidas a relaciones de poder. Asume que la diversidad es una riqueza. A diferencia de la época integracionista, o de la época de la segregación y el olvido en donde lo que se trataba de hacer era borrar las diferencias, la interculturalidad asume la diferencia, y la asume no solamente como algo necesario, sino como una riqueza.

Esta interculturalidad constituye una necesidad vital para las sociedades que quieran ser culturas democráticas. Ninguna sociedad multicultural con aspiraciones de democracia, puede ser verdaderamente democrática si no transita hacia la interculturalidad y asume la interacción entre las culturas como la posibilidad de dialogar e intercambiar elementos que permitan un mutuo enriquecimiento de las culturas que están en relación. Bien se sabe que las culturas no son entidades estáticas, sino entidades dinámicas que se enriquecen y dinamizan justamente como consecuencia de esta interacción y diálogo entre culturas, de esta interculturalidad (Schmelkes, 2001).

A la luz de estas consideraciones se entiende que se trata de posturas éticas distintas en uno y en otro caso. En el caso de la multiculturalidad y en el caso de la interculturalidad estamos ante maneras diferentes de comprender al otro. En algunos contextos la multiculturalidad puede suponer reconocer al otro como diferente, pero se le aparta precisamente por ser distinto. Se le deja ser distinto, pero segregado, en su ghetto o su reservación. La interculturalidad, por el contrario, reconoce al otro como diferente, pero no lo aparta. Busca comprenderlo y lo respeta. En la realidad intercultural, el sujeto (individual y social) se puede relacionar desde su diferencia con el que se considera diferente y minoritario. Pero el mayoritario considera que por ser diferente puede crecer desde su diferencia. Esto es justamente lo que está detrás del concepto de autonomía, que es un concepto muy parecido al de la autodeterminación en lo individual, pero referido a lo social. La relación intercultural verdadera florece cuando no existen, o bien cuando se van desvaneciendo como proceso social, estas asimetrías (Schmelkes, 2001).

En las acciones orientadas a la eliminación de la AGF la interculturalidad supone no sólo el respeto a la cultura, como lo propone el enfoque de sensibilidad cultural, sino la eliminación de las asimetrías entre culturas dentro de una sociedad o de un territorio. Es un enfoque ético-político que opta por hacer realidad la igualdad y la democracia en las realidades multiculturales y que, por consiguiente, se articula de manera coherente con el enfoque de derechos y de género, así como con la programación sensible a la cultura.

vii. Orientadas al cambio cultural: teniendo en cuenta que la AGF es una práctica cultural, el análisis de las experiencias desarrolladas indican que el abandono de la AGF es el resultado de un cambio cultural endógeno, asumido libre y autónomamente (Mackie, 2000; Yount, 2002; Hayford, 2005; Shell-Duncan and Hernlund, 2006). Dado que se trata de una convención social y una práctica cultural, se requiere una decisión colectiva y explícita sobre su erradicación, de modo que ninguna niña o familia se encuentre en desventaja por abandonarla de manera individual. La decisión debe ser ampliamente difundida y debe proporcionar una nueva norma social que asegure el estatus social de las niñas y familias que no practican la AGF. Por esta razón en las acciones se examina de qué manera podrían reforzarse tradiciones locales alternativas que no vayan en detrimento de las mujeres. Esto incluye apoyar y celebrar los significados sociales de los ritos de pasaje que sean positivos para las mujeres, y a la vez condenar y eliminar la AGF como un acto lesivo. También se busca apoyar otras formas de expresión que celebran la sexualidad femenina en términos positivos, y no de la manera en que la AGF intenta controlar su sexualidad. Por ejemplo, en algunos países, las canciones nupciales tradicionales son una rica fuente de expresiones culturales positivas de la vida sexual de las mujeres.

Para alcanzar la elección colectiva y coordinada con miras a lograr la erradicación de la AGF las comunidades deben tener la oportunidad de discutir y reflexionar sobre el tema en público. El diálogo público provee oportunidades para aumentar la consciencia y comprensión de la comunidad como un todo sobre los derechos de la mujer y los instrumentos legales nacionales e internacionales relacionados con la AGF. El diálogo intergeneracional es otro ejemplo en el cual la comunicación entre grupos que rara vez

discuten estos temas, en una relación igualitaria y horizontal, tiene efectos muy positivos (GTZ, 2005). Es más, este tipo de discusiones públicas suelen estimular el diálogo en lo privado, específicamente en las familias dentro de la cual se toman las decisiones sobre la AGF de las niñas (Draege, 2007).

Ahora bien, la decisión colectiva y coordinada de la comunidad de abandonar la AGF debe ser efectuada de manera visible y explícita a través de una declaración pública, de modo que resulte confiable para todos los miembros (WHO, 1999; Population Reference Bureau, 2001, 2006). Esto crea en los individuos la confianza necesaria para eliminar la práctica y es un paso clave en el proceso de cambio cultural.

viii. Lideradas por las comunidades: Los programas que son conducidos por la comunidad son, por naturaleza, participativos y generalmente conducen a las comunidades a definir ellas mismas los problemas y a encontrar las soluciones por sí mismas. Las acciones exitosas en promover el abandono de la práctica de la AGF respetan la autonomía de las comunidades y promueven la toma de decisiones sobre las rutas a seguir para lograr el cambio, sin enjuiciar ni imponer medidas coercitivas.

ix. Educación empoderante: los programas que incluyen educación, debates, declaraciones públicas y difusión organizada han mostrado ser efectivos en construir el necesario consenso y la coordinación para el abandono definitivo y sostenido de la AGF a nivel comunitario y, en consecuencia, el cambio cultural. La creación de espacios que abran el diálogo y propicien la reflexión, incluyendo el diálogo intercultural que contribuye a analizar las diferencias que existen entre distintas comunidades y culturas, así como experiencias de cambio cultural, resultan estrategias adecuadas.

Estos métodos han mostrado ser particularmente efectivos cuando estimulan la reflexión sobre los derechos humanos y sus principios y cuando permite a las comunidades examinar sus propias creencias y valores relacionados con la práctica de la AGF de manera abierta y dinámica. Las sesiones educativas son empoderantes si sirven no sólo para impartir conocimiento, sino también para proporcionar a los participantes un escenario para intercambiar experiencias, compartir sus sentimientos y examinar sus actitudes frente a la AGF. Como estrategias pedagógicas se pueden utilizar talleres que contribuyan al desarrollo de competencias comunicativas y de habilidades analíticas y de solución de problemas, al mismo tiempo que proporcionen información sobre los derechos humanos, la religión y la salud sexual y reproductiva. El uso de medios tradicionales de comunicación y expresión como el teatro, la poesía, los cuentos y narrativas, la música y la danza han sido utilizados con resultados positivos.

Sin embargo, las actividades educativas deben llegar a todos los grupos en la comunidad con la misma información básica para evitar incomprendiones e inspirar el diálogo entre grupos. La manera de hacerlo, el formato, debe adaptarse a las condiciones específicas de los grupos y comunidades. Se ha podido detectar la importancia que tiene incluir a los jóvenes de ambos sexos, en la medida en que se encuentran más abiertos al cambio y pueden convertirse en importantes agentes de cambio social. Las escuelas y colegios pueden ofrecer un foro para el aprendizaje y la discusión sobre la AGF si pueden crear un ambiente

Proyecto Embera Wera

de confianza y apertura. Artistas y otras personas que proporcionen modelos de roles positivos pueden ser llevados a los colegios, se pueden desarrollar materiales para los maestros, así como integrar en el currículo escolar y la capacitación de maestros el tema de la AGF (UNICEF, 2005)

Ahora bien, teniendo en cuenta que el cambio cultural es complejo, las acciones sostenidas y prolongadas son esenciales. Aunque el cambio puede llegar a presentarse rápidamente, el proceso dirigido a lograrlo suele ser lento y de varios años de duración.

x. *Los elementos clave:* Para terminar, experiencias de campo concretas, junto con aportes teóricos de las ciencias sociales, sugieren que seis elementos resultan claves para transformar la AGF, los cuales sintetizan las consideraciones planteadas arriba (UNICEF, 2005). Estos seis elementos son:

a- *Una aproximación no coercitiva ni enjuiciadora cuyo foco central sea el cumplimiento de los derechos humanos y el empoderamiento de las mujeres y las niñas.* Las comunidades tienden a aceptar y trabajar en torno al tema de la AGF cuando aumentan su conciencia y comprensión sobre los derechos humanos y se esfuerzan por progresar en aquellos que consideran prioritarios y urgentes, como la educación y la salud.

b- *Consciencia por parte de la comunidad del daño que ocasiona la práctica.* A través de discusiones públicas no dirigidas y libres de enjuiciamientos, los hombres y mujeres tienden a ser más conscientes del daño que produce la AGF en la medida en que comparten sus experiencias y las de sus propias hijas. Además, es importante enfatizar las ventajas para la salud de no realizar el procedimiento, de modo que se evite su medicalización. El sobredimensionamiento de las complicaciones y efectos secundarios asociados al procedimiento ha producido escepticismo frente a las consecuencias dañinas de la AGF entre algunas mujeres que tienen escisiones y que no han experimentado complicación alguna, por lo que conduce a creer que se podrían evitar los efectos secundarios de la práctica llevando a sus hijas a clínicas u hospitales para que les practiquen el procedimiento.

c- *La decisión de abandonar la práctica como una opción colectiva.* La AGF es una práctica comunitaria y, en consecuencia, la transformación exitosa de una convención social depende de la capacidad de los miembros del grupo de organizarse y tomar acciones colectivas.

d- *Una declaración pública y explícita por parte de las comunidades de su compromiso colectivo de abandonar la práctica de AGF.* Es necesario, pero no suficiente, que la mayoría de los miembros de la comunidad se encuentren a favor de abandonar la práctica. Un movimiento exitoso requiere que ellos manifiesten -como comunidad- su voluntad de hacerlo. Esto se puede realizar de diversas maneras, incluyendo una declaración pública conjunta o a través de una declaración escrita del compromiso colectivo de abandonarla.

5- *Un proceso organizado de difusión para asegurar que la decisión de erradicar la práctica se propague de una comunidad a otra.* Las comunidades deben vincular los pueblos vecinos de tal manera que la decisión de abandonar la AGF se propague y transforme la convención social. Es particularmente

importante vincular aquellas comunidades que ejercen fuerte influencia sobre las demás. Cuando la decisión de abandonar la práctica está suficientemente difundida, la misma dinámica de presión social que anteriormente sostenía la práctica puede servir para acelerar y mantener su eliminación.

6. *Un ambiente que posibilite y brinde soporte al cambio.* El éxito en la transformación cultural también depende del compromiso del gobierno, a todos los niveles, para introducir adecuadas medidas sociales y legislativas, complementadas con esfuerzos de concientización y abogacía. La sociedad civil forma parte integral de este ambiente favorecedor. De manera particular, los medios de comunicación tienen un papel clave en este proceso (UNICEF, 2005).

5. EL CONTEXTO

Teniendo en cuenta que la experiencia que nos ocupa constituye un proceso social complejo desarrollada en un contexto histórico y social determinado, en este apartado nos proponemos presentar algunos antecedentes y características de la situación actual de los pueblos indígenas en Colombia, el marco normativo nacional e internacional que los ampara, así como una descripción de las comunidades Embera Chamí de los municipios de Mistrató y Pueblo Rico del departamento de Risaralda con las cuales se desarrolla el proyecto.

5.1. Los pueblos indígenas en Colombia

El devenir y la situación actual de los pueblos indígenas en Colombia se comprenden a la luz del largo proceso histórico que va de la conquista y la colonización europea, pasando por las luchas de independencia, hasta llegar a la conformación de la República y a sus casi dos siglos de existencia. Sin duda, su historia constituye un largo y difícil camino de resistencia y defensa cultural y territorial, pero también de aportes significativos a la cultura y a la vida nacional.

En efecto, la irrupción de Europa en el continente americano a partir del siglo XVI modificó de manera abrupta la vida de los pueblos indígenas. Los estudios realizados sobre la conquista española en el territorio colombiano concuerdan en afirmar que la población indígena fue diezmada casi en un 80%. El régimen colonial también se caracterizó por un gran descenso de la población indígena, la cual, bajo una relación de dominación, fue sometida no sólo a un proceso de explotación, sino de expoliación de su riqueza material y cultural. Una vez consolidado el sistema de explotación colonial fueron múltiples los factores que llevaron a muchos de los pueblos indígenas originarios a la extinción. El desarraigo, las epidemias, los trabajos excesivos y la desarticulación de las sociedades indígenas fueron algunos de los causantes de la catástrofe demográfica que caracterizó los siglos XVI y XVII en la Nueva Granada (Colmenares, 1973).

Proyecto Embera Wera

La Colonia generó una sociedad estratificada, diferenciada de acuerdo a códigos de pertenencia étnica, de escasa movilidad social. En la cima de la pirámide social dominaban los funcionarios, comerciantes, religiosos y encomenderos españoles que alegaban su condición de “sociedad blanca”; les seguía la población de origen español nacida en América llamada “criolla”, que no obstante su situación económica privilegiada, no tenía acceso a los cargos elevados de la administración colonial. Como sectores sociales subordinados estaban los mestizos, hijos de hispanos y de personas con algún grado de ascendencia indígena o africana y les seguían los indios, declarados vasallos libres pero reducidos a las encomiendas, las mitas, y luego a los resguardos territoriales en calidad de tributarios, en una situación de discriminación y segregación. La base de la pirámide social la conformaban los esclavizados, personas negras y mulatas provenientes de África que trabajaban de manera forzada en las minas y plantaciones (Colmenares, 1973).

Puede afirmarse que esta condición de subordinación, discriminación y exclusión que se configuró en la Colonia ha caracterizado la historia de los pueblos indígenas desde esta época hasta el momento actual. No obstante, es importante señalar que desde mediados de la década de los 60s del siglo pasado en Colombia se inició un proceso de visibilización y revitalización cultural de los grupos étnicos, el cual también se dio en América y el resto del mundo. Para el caso de nuestro país, este proceso fue impulsado por los pueblos indígenas a través de procesos organizativos y de movilización social, y tuvo su momento culmen con la promulgación de la Constitución de 1991 cuyos avances en el reconocimiento de la diversidad cultural y de los derechos de los pueblos indígenas son significativos, tal como se analizará más detalladamente en el siguiente capítulo.

Lo cierto es que en este contexto de visibilización y revitalización cultural en el país tomó fuerza la preocupación por la cuantificación y caracterización de los grupos étnicos (indígenas, afrodescendientes y rom) a través de los censos de población. De hecho, fue en el Censo Nacional de Población de 1993 cuando por primera vez en Colombia se consideró *para todos los habitantes del país* una pregunta por autoreconocimiento (consistente en que cada persona se identificara como perteneciente o no a algún grupo étnico) que diera cuenta de su presencia real en el territorio. Según este censo, en 1993 la población indígena en el país era de 532.233 personas, cifra que representaba en 1.6% del total nacional (Bodnar & Ruiz, 2008).

Según el Censo Nacional de Población del 2005, en el territorio colombiano hay 87 pueblos indígenas que hablan 64 lenguas y cerca de 200 dialectos. Son aproximadamente 1.378.884 personas que representan el 3.4% de la población total del país (DANE, 2007). La mayoría de las comunidades habitan territorios ancestrales, legalizados hoy como resguardos de propiedad colectiva. Se trata de territorios con ecosistemas que tienden a ser extremos en sus condiciones climáticas: selvas pluviales y territorios desérticos, así como tierras ardientes y páramos. En el momento actual existen 710 resguardos titulados que cubren una extensión de 34 millones de hectáreas que equivalen al 29% del territorio nacional (PGN, 2007). Cabe señalar que en algunos departamentos del país constituyen la población mayoritaria, como son

Guainía, Vichada, Vaupés, La Guajira, Amazonas, Vichada, Cauca y Nariño (DANE, 2007). Sí bien es cierto que los pueblos indígenas poseen el 29% del territorio nacional, su ubicación, calidad, posibilidades de producción y comercialización no son favorables ni suficientes para obtener los recursos necesarios que les permitan una subsistencia digna y que les posibilite una sustentabilidad.

Hoy en día las comunidades indígenas tienen mecanismos de subsistencia diversos, desarrollados en actividades que van desde la recolección, la caza, pesca y horticultura itinerante predominantes en regiones de selva, sabana y desierto tropical, hasta actividades de economía campesina como la agricultura y el pastoreo de ganado, correspondientes a la zona andina, las cuales se complementan con explotaciones mineras a nivel artesanal y con actividades de comercio, producción de artesanías y trabajo asalariado estacional (Arango y Sánchez, 2004).

Desde el punto de vista cultural, si bien han sido objeto de crecientes procesos de aculturación y asimilación, han logrado mantener diferentes grados de expresiones culturales propias (lenguas, cosmovisión, usos y costumbres, etc.), y muchos mantienen un fuerte sentido de pertenencia a su etnia y cultura particular (Arango y Sánchez, 2004). Un elemento esencial que caracteriza a los pueblos indígenas es que definen sus sistemas sociales a partir de esquemas comunitaristas, en los que lo colectivo tiende a primar sobre lo individual. Igualmente, en su cosmovisión la relación con la madre naturaleza es conservacionista del medio ambiente. El territorio para los indígenas constituye una base espiritual y una base material complementarias. Además de constituir el espacio que liga a numerosas generaciones con los antepasados, donde se origina su propia historia ligada a la identidad, la tierra es considerada como pariente que da origen a la vida o espacio madre a quien, por ende, se debe cuidar y proteger, interpretar sus manifestaciones para ayudarla a conservarse viva para las generaciones venideras. Por todo ello, se considera que el territorio vincula a los indígenas con el pasado y también con el futuro; les otorga sentido de unión y de supervivencia en un proceso encadenado de arraigo, identidad y pertenencia (Sánchez, 2003).

En cuanto a su organización política, en las comunidades indígenas la autoridad suele corresponder a una estructura organizativa definida, con funciones, jerarquías, formas de elección y procedimientos, como el caso de los Cabildos Indígenas. Éstos son considerados por el sistema jurídico colombiano como entidades de derecho público de carácter especial, es decir, que ejercen una autoridad reconocida y respaldada por el Estado. Sus integrantes son miembros de una comunidad indígena, elegidos y reconocidos por ésta, con una organización sociopolítica tradicional, cuya función es representar legalmente a la comunidad, ejercer la autoridad y realizar las actividades que le atribuyen las leyes, los usos, costumbres y el reglamento interno de cada comunidad. Los cabildos pueden tener diferencias en los cargos auxiliares, en los nombres y procedimientos, pero la autoridad mayor recae generalmente en un gobernador que tiene como colaboradores un secretario, un tesorero y alguaciles que cumplen funciones de policía.

Por otra parte, los pueblos indígenas tienen sus propios sistemas de control social y de resolución de conflictos. Algunos de estos cabildos indígenas poseen sistemas de sanción para las infracciones o delitos

Proyecto Embera Wera

que son considerados severos, pues aplican castigos como el calabozo, el cepo y los azotes, los cuales se utilizan junto con los trabajos obligatorios de carácter comunitario, como la limpieza de maleza y arreglos de los caminos y cementerios, entre otros. Para comunidades como las del Cauca, la expulsión de una persona de su comunidad constituye el máximo castigo (Arango y Sánchez, 2004).

Ahora bien, según investigaciones y diagnósticos realizados en los últimos años los principales problemas de salud que presentan las comunidades indígenas se concentran en la desnutrición, los altos índices de morbimortalidad, el desconocimiento de su cultura médica y la dificultad para que se cubra a toda la población indígena con los servicios de salud que les son necesarios. El estado nutricional de la población indígena, además de asociarse directamente con la morbilidad y la mortalidad de la población, se relaciona con los bajos niveles de seguridad alimentaria de las comunidades, los cuales a su vez están determinados por múltiples factores que inciden en el acceso a los alimentos: la escasez de tierras adecuadas para la producción, su ubicación geográfica que les dificulta participar en los sistemas de mercado, las condiciones tecnológicas atrasadas, los hábitos culturales y las creencias con relación a los alimentos y al cuidado diferenciado de los adultos frente a los niños, el deterioro de las fuentes de agua para provisión de comida y el acaparamiento de alimentos institucionales por parte de los actores armados, entre otros factores (Sánchez, 2003).

A diferencia de lo que ocurrió en la Colonia y durante el primer siglo de la República, épocas en las que la educación para los pueblos indígenas estuvo a cargo de la iglesia católica, -enmarcada en una política dirigida a transformar a las «tribus salvajes a la vida ‘civilizada’»-, desde mediados del siglo XX los pueblos indígenas han venido participando en los procesos de la educación oficial. Mediante la Ley 115 de 1994 el Ministerio de Educación Nacional asumió el Programa Nacional de Etnoeducación como alternativa para los grupos étnicos del país, de carácter bilingüe. Sin embargo, en el año 2002 este programa se terminó y actualmente la educación que reciben los pueblos indígenas presenta graves problemas de calidad y pertinencia (Sánchez, 2003). Según el Censo de 1993 la mayoría de la población indígena expresó que hablaba español (78%), el 21,4% era monolingüe en su propia lengua, el 27% lo era en castellano y el 51,2% se declaró bilingüe. Según este mismo censo, mientras la tasa de escolaridad de los pueblos indígenas (entre 5 y 24 años) era de 31,2%, la nacional era del 56,9%. De igual forma, el 24,7% de esta población era analfabeta, mientras que en el resto del país era del 12,7%, y en las zonas rurales indígenas el analfabetismo se situaba en un rango que iba del 42,4% en el departamento del Meta, hasta el 62,88% en Antioquia. Según la misma fuente, el 35% de la población indígena no había tenido acceso a la educación en 1993 (Bodnar & Ruiz, 2008). Aunque el estudio del DANE sobre las características de los grupos étnicos con base en los resultados del Censo de 2005 no arroja datos sobre educación, es muy probable que la situación de los pueblos indígenas en este campo presente las mismas tendencias.

Ahora bien, la ubicación geográfica en la que se encuentran, aislados y separados de los centros de desarrollo y ubicados en zonas de frontera, los ha convertido en víctimas de la violencia y confrontación armada entre paramilitares, guerrillas, colonos, terratenientes y narcotraficantes, provocando desplazamientos masivos de individuos y comunidades hacia otras comunidades indígenas dentro del país, hacia zonas urbanas o hacia el exterior (Sánchez, 2003). Ante esta situación, la Corte Constitucional expidió en el año 2009 el Auto 04, en el marco de la superación del estado de cosas inconstitucional declarado en la sentencia T-025 de 2004, con el objeto de proteger los derechos fundamentales de las personas y los pueblos indígenas desplazados por el conflicto armado o en riesgo de desplazamiento forzado (Corte Constitucional, 2009).

En efecto, con base en un cúmulo de evidencias y testimonios, la Corte Constitucional consideró que numerosos pueblos indígenas de Colombia están en peligro de exterminio físico o cultural a causa del conflicto armado interno y que han sufrido graves violaciones a sus derechos fundamentales, tanto individuales como colectivos, así como al Derecho Internacional Humanitario. A juicio de la Corte, el conflicto armado interno, a través de una asociación de diversos factores, constituye el principal factor de riesgo para la existencia de muchas comunidades y pueblos indígenas, al mismo tiempo que ha sido la causa principal del desplazamiento que vienen sufriendo desde hace varios años.

Aunque la Corte analizó de manera diferenciada la situación de 30 etnias indígenas en riesgo de extinción y consideró que no se pueden hacer afirmaciones generales sobre los factores causales que han desencadenado la situación actual, también identificó claramente una serie de factores comunes que, dependiendo del contexto geográfico, socioeconómico y cultural del cual se trate, se entrelazan de manera distinta sobre cada comunidad en particular. Estos factores se agrupan en tres categorías principales: “(1) las confrontaciones que se desenvuelven en territorios indígenas entre los actores armados, sin involucrar activamente a las comunidades indígenas y sus miembros, pero afectándolos en forma directa y manifiesta; (2) los procesos bélicos que involucran activamente a los pueblos y comunidades indígenas, y a sus miembros individuales, en el conflicto armado; y (3) los procesos territoriales y socioeconómicos conexos al conflicto armado interno que afectan sus territorios tradicionales y sus culturas. A su vez, estos factores operan sobre la base de una serie de procesos territoriales y socioeconómicos que, sin tener relación directa con el conflicto armado, resultan exacerbados o intensificados por causa de la guerra” (p. 6).

Ahora bien, la Corte señala que esta situación no ha sido reconocida en sus reales dimensiones por las autoridades encargadas de preservar y proteger a los pueblos indígenas del país, ni por la sociedad en general. En sus palabras, “mientras que numerosos grupos indígenas son atacados, desplazados y desintegrados en todo el territorio nacional por los actores armados que operan en Colombia y por los distintos factores subyacentes al conflicto y vinculados al mismo, el Estado y la sociedad colombianos continúan preciándose de su carácter multicultural, de sus riquezas étnicas y de distintos aspectos de las culturas indígenas nacionales. Esta contradicción entre la realidad y la representación generalizada de dicha

realidad ha sorprendido a la Corte Constitucional, no sólo por su crueldad inherente, sino por revelar una actitud de indiferencia generalizada ante el horror que las comunidades indígenas del país han debido soportar en los últimos años – indiferencia que en sí misma es un menosprecio de los postulados constitucionales básicos que nos rigen como Estado Social de Derecho fundado en el respeto de la diversidad étnica y cultural” (p. 4).

Considerando que el Estado debe garantizar los derechos fundamentales de la población (arts. 1 y 5 de la Constitución Política), así como preservar la diversidad étnica y cultural del país (art. 7, C.P.), en este auto la Corte resolvió ordenar a distintas instituciones del Estado diseñar e implementar, dentro de sus respectivas órbitas de competencia y con un enfoque diferencial, un Programa de Garantía de los Derechos de los Pueblos Indígenas Afectados por el Desplazamiento que contenga componentes de prevención y atención y en cuyo diseño participen los líderes de los pueblos indígenas más afectados por el desplazamiento. Igualmente, les ordenó formular e iniciar la implementación de planes de salvaguarda étnica ante el conflicto armado y el desplazamiento forzado para cada uno de los pueblos identificados en la providencia, dentro de los cuales se encuentran los Embera-Chamí.

No obstante, también es necesario dar cuenta del proceso de organización y movilización de los pueblos indígenas en pro de la defensa de sus derechos, dirigidos a la recuperación de las tierras tradicionalmente ocupados por ellos, así como a la reivindicación de su historia y de su cultura. Como se dijo, la movilización indígena fue determinante en el proceso de visibilización y revitalización cultural que se dio en nuestro país a partir de los años 60. Un antecedente significativo de este proceso es la aparición, a comienzos del siglo XX, del indio Manuel Quintín Lame, de origen Paez y quien desarrolló sus luchas en el Cauca, Huila y Tolima, basándose en la recuperación militante de las tierras perdidas en el pasado. Quintín Lame nunca aceptó los fallos de los jueces y tribunales en los pleitos jurídicos entre las comunidades indígenas y los terratenientes, quienes por vías de hecho o de derecho ocupaban tierras de los antiguos resguardos (Zuluaga, 1988).

Las banderas de Quintín Lame fueron recogidas posteriormente por el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) que en 1971 aprobó el siguiente programa: 1- Recuperar tierras de resguardos; 2- Ampliar tierras de resguardos; 3- Fortalecer los cabildos; 4- No pagar terrajes; Hacer conocer las leyes indígenas y exigir su justa aplicación; 6- Defender la historia, la lengua y las costumbres indígenas; y 7- Formar profesores indígenas. Como movimiento pionero de la defensa indígena, el CRIC ha procurado fortalecer la organización indígena y contribuyó a la creación de diversas organizaciones regionales, como el Consejo Regional Indígena de Risaralda conformado por los Chamí, así como del CRIT (Tolima), OREWA (Chocó), el CIT (Magdalena), entre otras (Zuluaga, 1988). Igualmente, el CRIC jugó un papel importante en dinamizar el movimiento indígena a nivel nacional. En 1980 se celebró un encuentro nacional en el Tolima en el que se nombró una Coordinadora Nacional provisional que convocó el primer Encuentro Nacional Indígena, del que surgió, en febrero de 1982, la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) (Restrepo, 1994).

Desde su creación, la ONIC ha abanderado diversos procesos de lucha de los territorios indígenas de Colombia. A juicio de la organización, las afectaciones del desarrollo capitalista indiscriminado, la imposición de políticas estatales en detrimento de los valores culturales, el desconocimiento de los derechos territoriales y culturales integrales, la violencia y genocidio sistemático institucional y de los actores armados contra las etnias, entre otras, han sido algunas de las motivaciones fundamentales de los Pueblos Indígenas para mantenerse unidos bajo el techo de la Organización, y pelear, a las puertas de nuevos retos y desafíos, una plataforma de lucha sustentada en los siguientes principios culturales: 1)- La unidad, como mecanismo de fortalecimiento organizativo para la defensa de las comunidades indígenas; 2)- La tierra, como elemento esencial para la vida y desarrollo de los pueblos indígenas.3)- La cultura, para el fortalecimiento, rescate y persistencia de la identidad como pueblos indígenas. 4)- La autonomía, para la aplicabilidad de los principios anteriores y como ejercicio de autoridad y poder (ONIC, 2010).

Las líneas de acción que conforman la plataforma de lucha de la ONIC son: 1) Defensa de la autonomía indígena; 2)- Defensa de los territorios indígenas y recuperación de las tierras usurpadas; 3)- Control de los recursos naturales situados en territorios indígenas; 4)- Impulso a organizaciones económicas comunitarias; 5)- Defensa de la historia, cultura y tradiciones indígenas; 6)- Educación bilingüe y bicultural bajo el control de las autoridades indígenas; 7)- Exigencia de la aplicación de la Ley 89 de 1890 y demás disposiciones favorables a los indígenas; 8)- Solidaridad con las luchas de otros sectores; 9)- Aplicación de las conclusiones de los Congresos de la organización (ONIC, 2010).

Orientados por ese marco de principios fundamentales y de procedimientos de lucha, los territorios indígenas han adelantado a lo largo de la vida la Organización, cinco congresos indígenas y una variedad de eventos intra e interculturales. El intercambio de experiencias de los distintos movimientos regionales, sus logros y sus fracasos, así como sus errores y sus aciertos, han sido tema obligado en sus distintos congresos y sin duda han contribuido a mantener vivo, con sus flujos y reflujos, el movimiento indígena en el país.

5.2. Los derechos de los pueblos indígenas en Colombia

La Constitución de 1991 consagró para Colombia un Estado Social de Derecho democrático, participativo, pluralista y fundado en el respeto a la dignidad humana. Asegurar la convivencia pacífica y la vigencia de un orden justo son sus fines esenciales. De acuerdo con el artículo 2, las autoridades de la República están instituidas para proteger la vida, honra, bienes, creencias y demás derechos y libertades de todos los colombianos. En otras palabras, el Estado debe ser garante de los derechos humanos fundamentales consagrados en la Constitución.

La Carta Política de 1991 otorgó un tratamiento especial a los grupos indígenas, al reconocer y proteger la diversidad étnica y cultural de la Nación colombiana (artículo 7º). Aunque anteriormente existían normas protectoras de los grupos y comunidades indígenas, como la Ley 89 de 1890, el proceso

Proyecto Embera Wera

constituyente de 1991 tuvo como uno de sus principales objetivos plasmar en el texto constitucional una serie de iniciativas dirigidas a lograr un nuevo orden jurídico en favor de los pueblos indígenas, a través de un gran número de disposiciones en materia de derechos culturales, territoriales y de educación para estos grupos.

Conviene recordar las palabras del ex-constituyente Lorenzo Muelas, representante en la Asamblea Nacional Constituyente de los indígenas:

"Nosotros los pueblos indígenas, que nunca habíamos tenido ese reconocimiento, que siempre fuimos señalados como ciudadanos de segunda clase, como salvajes o semisalvajes, tenemos una herramienta, en la nueva Carta Política. Por lo menos en este momento hay un reconocimiento político de que somos ciudadanos con plenos derechos. Depende entonces de nosotros y también de la sociedad nacional. Porque yo siempre tengo en mente que la nueva Carta Política es un compromiso no solamente con los indígenas sino de todos los colombianos, desde el Presidente de la República quien debe hacer velar por estos derechos para que se hagan posibles los cambios fundamentales, lo mismo que todos aquellos que estamos comprometidos con la democratización de este país; debemos estar convencidos de que Colombia no es un país de un sector privilegiado sino que en él tenemos derechos los 32 millones de colombianos" (citado por Corte Constitucional, 1994).

La protección a la diversidad étnica y cultural se traduce en la aceptación de formas diferentes de vida social cuyas manifestaciones y permanente reproducción cultural son una creación de estas comunidades como sujetos colectivos autónomos. En otras palabras, el reconocimiento de formas de vida y concepciones del mundo que no coinciden con las de la mayoría de la población supone la aceptación de la diferencia. Pero la Carta va más allá, al señalar que *"cuando se habla de protección de la diversidad étnica y cultural y de su reconocimiento, se habla de habilitar a las diferentes comunidades indígenas para exigir, por sí mismas, su protección cada vez que sus derechos les sean conculcados (CP art. 1, 7 y 14)"*.

La Corte Constitucional (1993), ha considerado que el reconocimiento y protección que la Constitución de 1991 realiza a favor de los grupos y comunidades indígenas "se proyecta en dos dimensiones: una colectiva y otra individual, pues de una parte se ampara y protege a la comunidad indígena como sujeto de derechos fundamentales, los que no pueden ser confundidos con los derechos colectivos de otros grupos humanos, y de otro lado a los individuos pertenecientes a esa comunidad, todo con el fin de darle una real protección al derecho colectivo en cabeza de la comunidad indígena como tal". Es decir, en el análisis de los derechos de los pueblos indígenas hay que considerar tanto los derechos fundamentales de cada uno los individuos que los conforman, como los derechos colectivos de estos grupos en tanto que grupos o comunidades.

Las comunidades indígenas son entendidas como *“conjuntos de familias de ascendencia amerindia que comparten sentimientos de identificación con su pasado aborigen y mantienen rasgos y valores propios de su cultura tradicional, formas de gobierno y control social internos que las diferencian de otras comunidades rurales, gozan de un status constitucional especial”* (Corte Constitucional, 1993). En reconocimiento y protección que la Carta hace a estas comunidades se concreta en las siguientes disposiciones:

♣ La obligación del Estado y de las personas de proteger las riquezas culturales y naturales de la Nación -artículo 8o. CP.-.

♣ La protección de las lenguas y dialectos de los grupos étnicos, como idiomas oficiales en sus territorios -artículo 10 de la CP.-.

♣ El derecho a la igualdad, según el cual, todas las personas nacen libres e iguales ante la ley, recibirán la misma protección y trato de las autoridades y gozarán de los mismos derechos, libertades y oportunidades sin ninguna discriminación por razones de sexo, raza, origen nacional o familiar, lengua, religión, opinión política o filosófica -artículo 13 CP-

♣ El reconocimiento por parte del Estado a la igualdad y dignidad de todas las culturas que conviven en el país -artículo 70 CP.-. En relación con la nacionalidad, a los miembros de pueblos indígenas que comparten territorios fronterizos se les da el carácter de nacionales colombianos por adopción, con aplicación del principio de reciprocidad según tratados públicos.

♣ El reconocimiento de que los territorios o resguardos de los pueblos indígenas son de propiedad colectiva y de naturaleza inenajenable, inalienable, imprescriptible e inembargable (CP arts. 63 y 329).

♣ En materia de ordenamiento territorial, la Carta Política establece que la conformación de las entidades territoriales indígenas se hará con sujeción a lo dispuesto en la Ley Orgánica de Ordenamiento Territorial y su delimitación se hará por el Gobierno Nacional, con participación de los representantes de las comunidades indígenas, “previo concepto de la Comisión de Ordenamiento Territorial”. Como esta ley no ha sido promulgada por el Congreso nacional, en la ley 715 de 2001, que desarrolló el Acto legislativo 01 de ese mismo año, estableció que mientras los resguardos indígenas adquieren la calidad de entidades territoriales, participarán en los ingresos corrientes de la nación en proporción directa a la población que los ocupa y respecto de los municipios en que se encuentran ubicados.

♣ En cuanto a la participación de representantes de los pueblos y comunidades indígenas en el Congreso de la República, el constituyente de 1991 les dio un trato preferencial: a)- De un lado, se dispone que la ley podrá establecer una circunscripción especial para asegurar la participación en la Cámara de Representantes de los grupos étnicos, de las minorías políticas y de los colombianos residentes en el exterior. Mediante esta circunscripción se podrán elegir hasta cinco representantes -artículo 176 CP.-. b)- En cuanto al Senado de la República, estará integrado por cien miembros elegidos en circunscripción nacional.

Proyecto Embera Wera

Habrán un número adicional de dos senadores elegidos en circunscripción nacional especial por comunidades indígenas -artículo 171 CP.

♣ En materia judicial, se crea la llamada "Jurisdicción Indígena". En efecto, el artículo 246 señala que las autoridades de los pueblos indígenas podrán ejercer funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial, de conformidad con sus propias normas y procedimientos, siempre que no sean contrarios a la Constitución y a las leyes de la República. La ley establecerá las formas de coordinación de esta jurisdicción especial con el sistema judicial nacional.

♣ Finalmente, de conformidad con la Constitución y las leyes, los territorios indígenas estarán gobernados por Consejos conformados y reglamentados según los usos y costumbres de sus comunidades (...) -artículo 330 CP.- En este artículo, se dispone que la explotación de los recursos naturales en los territorios indígenas se hará sin desmedro de la integridad cultural, social y económica de las comunidades indígenas, por lo que las decisiones que se adopten al respecto deberán contar con la participación de los representantes de las respectivas comunidades.

En términos generales, la Carta establece para los pueblos indígenas los siguientes derechos: a la identidad, al territorio, a la autonomía (gobierno, justicia, educación y salud), a la participación y consulta y al propio desarrollo. Para garantizar el ejercicio de estos derechos el gobierno nacional creó en 1996 la Comisión de derechos Humanos de los Pueblos Indígenas, la cual depende del Ministerio del Interior y cuenta con la representación de las organizaciones indígenas.

Ahora bien, los organismos internacionales también han expedido normas para la protección de los pueblos indígenas, dentro de las que se encuentran la Declaración Universal de Derechos Humanos, del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, y numerosos instrumentos internacionales sobre la prevención de la discriminación. Dentro de instrumentos dirigidos específicamente a los pueblos indígenas se encuentran el Convenio y la Recomendación sobre poblaciones indígenas y tribales de 1957, la Convención Internacional sobre la eliminación de todas las formas de Discriminación Racial (Asamblea General de la ONU, 1966), el Convenio Número 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en países independientes de la OIT, aprobado en Ginebra en 1989 y, más recientemente, la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, aprobada por la Asamblea General el 13 de septiembre de 2007.

Los instrumentos internacionales ratificados por Colombia a través de leyes aprobatorias que son revisadas previamente por la Corte Constitucional, hacen parte del bloque de constitucionalidad, es decir, que tienen aplicación interna directa y las leyes internas deben respetar sus principios. Así, el derecho a la diversidad étnica y cultural de los pueblos indígenas no sólo aparece expresamente consagrado en la Constitución, sino también por el Convenio 169 de 1989 de la OIT, instrumento aprobado por Colombia mediante la Ley 21 de 1991. Este convenio, además de que es vinculante para el Estado, debe servir como

punto de referencia para fijar el sentido y alcance del derecho constitucional fundamental relacionado con el reconocimiento y protección de la diversidad étnica y cultural de los pueblos indígenas.

El articulado del Convenio 169 de la OIT hace explícito el derecho de los pueblos indígenas al disfrute pleno de todos los derechos humanos y las libertades fundamentales reconocidos por la Carta de las Naciones Unidas y la Declaración Universal de Derechos Humanos. En esa medida, reconoce que los indígenas no sólo tienen derecho a la vida, a la integridad física y mental, y a la seguridad de la persona, sino que siendo libres e iguales a todos los demás pueblos y personas, al mismo tiempo tienen el derecho a ser diferentes, a considerarse a sí mismos diferentes y a ser respetados como tales y, en consecuencia, a no ser objeto de ningún tipo de discriminación.

También establece que los gobiernos deberán asumir la responsabilidad de desarrollar, con la participación de los pueblos interesados, una acción coordinada y sistemática con miras a proteger los derechos de esos pueblos y a garantizar el respeto de su integridad. Esta acción deberá incluir medidas: a) Que aseguren a los miembros de dichos pueblos gozar, en pie de igualdad, de los derechos y oportunidades que la legislación nacional otorga a los demás miembros de la población; b) Que promuevan la plena efectividad de los derechos sociales, económicos y culturales de esos pueblos, respetando su identidad social y cultural, sus costumbres y tradiciones, y sus instituciones; c) Que ayuden a los miembros de los pueblos interesados a eliminar las diferencias socioeconómicas que puedan existir entre los miembros indígenas y los demás miembros de la comunidad nacional, de una manera compatible con sus aspiraciones y formas de vida (OIT, 1989).

El articulado de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas de 2007 coincide en todas sus disposiciones con el Convenio de la OIT. Esta declaración hace un reconocimiento a la libre determinación, a la autonomía o al autogobierno en las cuestiones relacionadas con los asuntos internos y locales de los grupos indígenas, así como a disponer de los medios para financiar sus funciones autónomas. La declaración también reconoce el derecho a conservar y reforzar sus propias instituciones políticas, jurídicas, económicas, sociales y culturales, manteniendo a la vez su derecho a participar plenamente, si lo desean, en la vida política, económica, social y cultural del Estado. De manera coherente con lo anterior, se reconoce su derecho a practicar y revitalizar sus tradiciones y costumbres culturales, lo cual incluye el derecho a mantener, proteger y desarrollar las manifestaciones pasadas, presentes y futuras de sus culturas, como lugares arqueológicos e históricos, utensilios, diseños, ceremonias, tecnologías, artes visuales e interpretativas y literaturas.

A esto se agrega el derecho colectivo que tienen los pueblos indígenas de vivir en paz y seguridad, a no ser sometidos a ningún acto de genocidio ni a ningún otro acto de violencia, así como al disfrute de las tierras, territorios y recursos que tradicionalmente han poseído u ocupado y a no ser desplazados por la fuerza de éstos. La declaración también llama la atención sobre el derecho que tienen los indígenas al mejoramiento de sus condiciones económicas y sociales, así como a determinar y a elaborar prioridades y

Proyecto Embera Wera

estrategias para el ejercicio de su derecho al desarrollo. En particular, los pueblos indígenas tienen derecho a participar activamente en la elaboración y determinación de los programas económicos y sociales que les conciernan y, en lo posible, a administrar esos programas mediante sus propias instituciones.

En términos generales, los numerosos derechos reconocidos en esta declaración, de los cuales se han mencionado solamente algunos, constituyen las normas mínimas para la supervivencia, la dignidad y el bienestar de los pueblos indígenas del mundo y se garantizan por igual al hombre y a la mujer indígenas (Naciones Unidas, 2007).

Ahora bien, cuando se contrastan estas normas y principios con la realidad de los pueblos indígenas en Colombia, se hacen evidentes dos situaciones: por una parte, la distancia que existe entre esta realidad y la legislación nacional e internacional y, en consecuencia, el estado de cosas inconstitucional declarado por la Corte Constitucional Colombiana en el Auto 04 de 2009 al que se hizo referencia en el apartado anterior. Y por otra, la correspondencia que existe entre la plataforma de lucha de la ONIC con los derechos reconocidos nacional e internacionalmente para los pueblos indígenas. Por ello sigue siendo vigente el llamado del representante de los indígenas en la Asamblea Nacional Constituyente de 1991, Lorenzo Muelas, cuando afirmaba que el reconocimiento real de los derechos de los indígenas dependía tanto de ellos, como de la sociedad nacional.

5.3. El Grupo Étnico Emberá: algunos antecedentes y características actuales

El grupo étnico “Emberá”, vocablo que significa “gente”, pertenece al grupo de los indígenas chocoes. A la llegada de los españoles se encontraba ubicado al occidente, siendo los límites naturales de su territorio las cuencas de los ríos Atrato, San Juan y los afluentes orientales del Baudó. Actualmente se encuentran diseminados en distintas regiones del país, con un patrón de asentamiento caracterizado por la dispersión, en ámbitos geográficos propios de la selva tropical húmeda. Según la información disponible, están distribuidas en los departamentos de Chocó, Antioquia, Risaralda, Quindío, Caldas, Cauca, Córdoba, Putumayo, Caquetá y Nariño, si bien el Chocó continúa siendo la región con mayor presencia de ellos (Bodnar & Ruiz, 2008).

Dentro de este grupo se distinguen los Emberá Chamí y los Emberá Katíos, los cuales comparten características culturales y la misma lengua, con algunas variaciones. El término *Chamí* quiere decir “cordillera” por lo que los Chamíes son entonces la gente de la cordillera, por oposición a los Embera que actualmente viven en las selvas de las llanuras de la región del Pacífico y a los Embera-katío que se encuentran localizados en las cuencas de los ríos de Urabá y el alto Sinú. Igualmente, al interior de la gran familia Embera se distinguen tres grupos según el área donde viven: están los *eyabida* que quiere decir habitantes de montaña, los *oibida* habitantes de la selva de la llanura del pacífico y los *dobida* que son los habitantes de río.

Al iniciar la conquista española, los Emberá estaban organizados socialmente en pequeños grupos autónomos, comandados por un jefe guerrero que, gracias a su valentía, imponía su liderazgo, dentro de unidades sociales más amplias que desempeñaban actividades específicas a nivel económico, militar y normativo. Sus miembros compartían no sólo el espacio sino sus características culturales como la lengua, la cosmovisión basada en el jaibanismo, la movilidad territorial, la cultura selvática, el gobierno no centralizado y la estructura social, compuesta por unidades familiares como base de su sociedad, así como por unidades sociales más amplias para desempeñar diversas actividades (Ulloa, s.f.).

La familia se encargaba de las actividades cotidianas de subsistencia; de igual manera, los trabajos comunales y los subgrupos se aliaban o enfrentaban entre sí o frente a un enemigo común. Este tipo de organización les permitió disgregarse y conformarse posteriormente en lugares apartados de la "civilización", lo cual se logró gracias a su sistema económico basado en la agricultura itinerante del maíz, caza, pesca y recolección. Esta facilidad de desplazarse ayudó a evadir a los invasores, aunque no fue suficiente para impedir la conquista de sus territorios por parte de los hispanos (Ulloa, s.f.).

Aunque la colonización del territorio Emberá se inició en 1511, con la fundación de Santa María la Antigua del Darién, fue tan sólo en la última década del siglo XVII que la corona española logró la implementación del sistema de dominación colonial en la región. Los distintos autores coinciden en señalar que la tardía incorporación se dio, entre otras razones, por la resistencia bélica de los indígenas de la región, por sus condiciones geográficas y ambientales, por el sistema de organización social de los Emberá y, por último, por los intereses y conflictos que generaron, entre los mismos estamentos de conquista, las distintas expediciones (Ulloa, s.f.).

En cuanto al medio geográfico, la incursión española se dificultó por el alto nivel de lluvias. Los españoles preferían realizar las expediciones durante el corto verano que soportar los largos y crudos inviernos. Las expediciones tenían que dejar atrás caballos y mulas, en una clara ventaja para la resistencia bélica indígena. Por otra parte, el interés de la corona española, en la primera fase de la conquista, giró en torno a la adquisición de riquezas fáciles. Dado que otras etnias, con espacios geográficos más favorables, podían proporcionar cantidades de oro y plata suficientes para satisfacer este interés de los conquistadores, en el Chocó no se insistió mucho en el sometimiento a los indígenas. En términos generales, los procesos de conquista y colonización española encontraron en la resistencia bélica y en la dispersión de las comunidades a zonas selváticas, dos estrategias que le permitieron a los Emberá mantener su identidad y garantizar su supervivencia (Ulloa, s.f.).

Por otra parte, en este período las relaciones interétnicas fueron muy importantes entre los Emberá al tener que compartir su territorio con las comunidades negras, quienes se instalaron en las cabeceras de los ríos de la región Emberá, huyendo del trabajo de las minas. Se dio así un proceso de interculturalidad, gracias al cual los negros aprendieron de los indígenas las técnicas para pescar y cultivar en huertos mixtos, como la recolección de frutos y raíces. A través del compadrazgo se desarrollaron lazos

Proyecto Embera Wera

de solidaridad y apoyo. Sin embargo, también se dieron rivalidades y conflictos alrededor de la posesión de la tierra (Ulloa, s.f.)

Una vez sometidos al régimen de dominación colonial, la política que se implementó pretendió reducir a los indígenas Emberá para modificar su ancestral patrón disperso, lo cual se hizo aplicando el castigo corporal y el cepo, e impulsando su concentración en pueblos. Fue la etapa en que se consolidó la sociedad indígena colonial, reemplazando, entre otras cosas, la figura del jefe guerrero por la del 'cacique', quien dependía de un corregidor hispano. Así, entre los años 1718 y 1730, se fundaron nueve poblaciones en el alto San Juan y el alto Atrato, estimulando la colonización aurífera. Los pueblos fundados en el territorio de los Emberá fueron San Juan de Chamé, Guntras y San Antonio de Tatamá. El primero fue fundado en las cercanías de la desembocadura del río Chamí al San Juan, el segundo en el sitio ocupado hoy por Mistrató y el último, San Antonio de Tatamá, en la confluencia del río Tatamá al San Juan (Zuluaga, 1988).

No obstante, a lo largo del siglo XVIII se acentuó el cimarronismo y la huida de los nativos a zonas selváticas aún más apartadas, permitiendo a los Emberá expandirse hacia el bajo Atrato y la costa Pacífica, ubicándose en la cabecera de los ríos. Se efectuó, entonces, un poblamiento particular e independiente, donde cada comunidad era celosa con su soberanía. La organización Emberá basada en familias y pequeños grupos sociales, sumada a la dispersión hacia lugares alejados de los centros coloniales, resultó ser una adaptación eficiente para garantizar la supervivencia y la continuidad cultural (Zuluaga, 1988).

Ahora bien, la independencia de España a comienzos del Siglo XIX no transformó sustancialmente la situación de los Emberá. En efecto, las guerras civiles que se presentaron después de la independencia, así como la presión que se empezó a ejercer sobre las tierras de los resguardos indígenas impidieron que el nuevo orden social no fuera realmente "nuevo" para los indígenas. Aventureros llegados de Antioquia, Valle y Cauca continuaron la expansión colonizadora en la región de los Emberá, con la fundación de poblaciones como Dabeiba (1850) y Pueblo Rico (1876), entre otras. La explotación agroindustrial, especialmente de oro, platino y caucho, atrajo a estos nuevos inmigrantes (Ulloa, s.f.).

El Decreto expedido por el libertador Simón Bolívar el 5 de julio de 1820, ordenando la devolución de las tierras que habían sido de los indígenas, no tuvo ninguna aplicación. Más adelante, en 1832, mediante ley se ordenó repartir las tierras de los resguardos. Los enormes vacíos y contradicciones que contenían las leyes referentes a las tierras de los resguardos indígenas y a las tierras baldías expedidas en el Siglo XIX, generaron enormes pleitos entre el Estado y los colonos, y entre los colonos y los aborígenes, pleitos en los que los indígenas generalmente perdieron por su falta de conocimientos y recursos. Vale la pena mencionar la Ley 66 de 1874, expedida por el Congreso de los Estados Unidos de Colombia, que en su artículo 10º habla de la protección que se le debe dar a los indígenas por los ataques de las personas "civilizadas" y, al mismo tiempo, en el 20º ordena la reducción y civilización de la población salvaje en el Darién y destina cien

hombres de la fuerza pública, para la seguridad de la población “civilizada” que se dedique a la explotación de los bosques de dicho territorio (Zuluaga, 1988).

Lo cierto es que desde el Siglo XIX hasta nuestros días, los Emberá han vivido una permanente lucha por la defensa de sus tierras, así como de su cultura. Si bien en la actualidad han logrado la titulación de algunos resguardos, siguen sufriendo un proceso de colonización, así como de despojo de sus tierras por parte de los grupos armados ilegales. A pesar de los múltiples esfuerzos de las organizaciones regionales para mantener la autonomía de los Emberá sobre el territorio, los intereses económicos nacionales hacen que la situación general de la etnia sea compleja. Los planes de desarrollo comprometen la tierra de los indígenas, que hoy, a través de mecanismos como la declaratoria de parques naturales, son observadas como zonas estratégicas de utilidad pública nacional para la consolidación de grandes proyectos. Es un hecho que los resguardos indígenas están cercados por la expansión colonizadora, en una dinámica que introduce por ejemplo el territorio del Chocó a la economía de mercado, lo que implica, por un lado, un acelerado deterioro ambiental de una de las regiones consideradas como “pulmón del mundo”, y, por el otro, una amenaza a la continuidad cultural étnica (Ulloa, s.f.).

Ahora bien, además de estos antecedentes relacionados con la tierra, también tiene significativa importancia dar cuenta del proceso de aculturación y asimilación al que fueron sometidos estas comunidades, en el cual jugaron un papel predominante las misiones efectuadas por algunas órdenes de la religión católica. En efecto, por muchos años después de la independencia, la región de los Emberá quedó abandonada de la asistencia de clérigos y solamente hasta 1908 se creó la Prefectura Apostólica del Chocó. Cinco años más tarde, en 1913, hicieron presencia los misioneros claretianos, procedentes de España. El epicentro de la labor misionera de los claretianos en la región del Chamí inicialmente se dio en Pueblo Rico y fue allí, en el sitio de Currumay, donde fundaron un pequeño caserío con el nombre de Villa Claret. Posteriormente la labor evangelizadora se extendió a otras zonas y se considera que la llegada de las Misioneras de la Madre Laura en 1933 la fortaleció. De hecho, a partir de este año se fundaron las escuelas para indígenas de Currumay, Amá, Purembará y Jeguada, y los claretianos levantaron un internado en la comunidad de Purembará, en la ribera del San Juan, que más tarde fue entregado a la Diócesis de Pereira por disposición de las jerarquías eclesiásticas (Zuluaga, 1988). Es evidente que este proceso evangelizador tuvo una fuerte influencia en los Emberá, particularmente en los Chamí, dentro de los cuales se produjo un sincretismo religioso.

No obstante, existen dos elementos de significativa importancia de la cultura Emberá que permanecen hoy en día, a pesar de la aculturación que amenaza la supervivencia de estos grupos, tal como lo señalan algunos autores (Cayón y Gutiérrez, 1981; Ulloa, s.f.; Zuluaga, 1988). En primer lugar, la lengua y, en segundo lugar, el jaibanismo.

En lo que tiene que ver con la lengua Embera, ésta pertenece a la familia lingüística del Chocó, la cual tiene relación con las familias Arawak, Karib y Chibcha, pero no pertenece a ninguna de ellas. Está

Proyecto Embera Wera

emparentada con el idioma Waunana. A nivel interno el Embera tiene particularidades dialécticas que radican en ciertos sonidos, vocabulario y construcciones gramaticales, pero entendiéndose entre uno y otro. Se dice que el fenómeno lingüístico de esta cultura es su gran dialectización, pues tienen al menos unas diez variantes en su lengua. En este idioma no hay diferencias en la manera de hablar de hombres y mujeres. No hay un lenguaje especializado para actividades específicas, no tiene escritura propia y por lo tanto se utilizan los caracteres internacionales para escribirlo. Su alfabeto consta de vocales orales, nasales y consonantes, con una aproximación diferente al español. No existen ciertos sonidos como la ll, f, c y w. (Ulloa, s.f.).

En lo que se refiere al jaibanismo, éste constituye un aspecto de la importante vida de los Emberá y es parte esencial de su cosmovisión. Las etnografías realizadas sobre este grupo reportan que el universo Emberá lo conforman varios mundos o niveles y que cada uno está compuesto por otros (Ulloa, s.f.). En primer lugar, existe el mundo de Karagabí, donde residen Ankore, el mismo Karagabí, una serie de seres primordiales, al igual que las almas de los muertos. Este mundo está compuesto por cuatro niveles y se encuentra por encima de lo humano. En segundo lugar, el mundo gobernado por Trutruica, ser opuesto a Karagabí pero con el mismo poder. Está compuesto por cuatro niveles y en ellos habitan los /jai/. Conciben tres formas de *jai*: los del agua, *Dojura*, junto con las *Wandra*, madres de los animales y plantas que moran en las cabeceras de los ríos; los *Antumiá* de la selva profunda; y los de los animales selváticos que son transformaciones de almas de los humanos muertos. Este mundo queda debajo de lo humano. Y por último, el mundo de lo humano, el cual vive en constante enfrentamiento con los /jai/ y los seres primordiales (Ulloa, s.f.).

Estos mundos siempre se habían relacionado, tanto que antiguamente la relación entre el mundo de Karagabi y el humano era buena. Sin embargo, el mundo humano quedó sin una comunicación directa, pero a nivel del pensamiento se da una interrelación con las esencias de las cosas, pues ellos conciben dos niveles: el de lo cotidiano y el de lo esencial o espiritual. Según Vasco (1985), al nivel de lo esencial sólo pueden acceder los jaibaná, pues los individuos comunes viven únicamente lo cotidiano sin llegar a lo esencial, a menos que así lo deseen e inicien un proceso de aprendizaje.

Los /jai/ o esencias, con las cuales se interrelacionan los humanos, están agrupadas en: espíritus para curar la enfermedad; espíritus de agresión y defensa, entre los cuales está la madre de agua llamada /antumia/, ser lleno de pelos y causante de los ahogamientos en los ríos, y la madre de monte llamada /pakore/, la cual interfiere en las cacerías; los monstruos de los sitios o animales que custodian lugares como piedras, pasos de los ríos, playas, etc., entre lo que se encuentran el /nusi/, un pez gigante; los dueños de las especies, pues se cree que las especies de animales tienen su dueño, a los cuales los jaibaná invocan para propiciar abundancia o ahuyentar las especies de las cuales son dueños; el espíritu de la culebra; los espíritus de los muertos, como el /aribada/; y los /jai/ exóticos y modernos, los cuales surgen de la relación con otras culturas, como por ejemplo el /jai/ soldado, el /jai/ avión según (Pardo, 1987, citado por Ulloa, s.f.).

Cualquiera de estos /jai/ puede ser dañino para el ser humano, sólo el jaibaná a través de las ceremonias puede hablar con ellos y entablar relaciones de alianza y de dominio. Los tratos de los *jaibaná* con los *jai* garantizan las actividades fundamentales de la sociedad y la continuidad de los ciclos naturales, estableciendo a la vez la territorialidad de las comunidades. Estos tratos tienen un carácter cosmológico en la medida que la comunicación y convenios con los *jai* regulan los intercambios entre los diferentes niveles superpuestos del universo. Al entablar esta relación controlan la naturaleza y mantienen el equilibrio entre el hombre y la naturaleza. Esta armonía es indispensable para mantener cuerpo y alma también equilibrados, por lo que el jaibanismo es un elemento central del sistema médico Embera Chamí.

De esta forma, el jaibaná es el hombre de conocimiento y, según Vasco (1985), "el verdadero hombre". Su condición de ser jaibaná le permite penetrar en la esencialidad de las cosas, entabla comunicación con ellas, volviéndolas sus aliados para curar o agredir. El jaibaná no ejerce un poder económico, político ni social, pero tiene un gran prestigio dentro de la comunidad. De igual manera, frente a él no hay una religión asociada, pero su actividad se vincula a la de la sociedad en caso de curaciones de enfermedades, protección de territorios, propiciar caza, pesca y abundantes cosechas, despedir a los muertos, algunas ceremonias, etc. Aunque realmente su verdadera actividad, el canto y el sueño, es netamente individual.

Jaibaná puede ser cualquiera, sin ningún tipo de señal particular. Inicia su aprendizaje desde niño, pero siempre guiado por un maestro, un jaibaná más sabio y poderoso, al cual debe pagar su enseñanza. Una vez listo puede ejercer sólo a partir de los doce años de edad. El jaibaná realiza una serie de ceremonias cuyo fin es la comunicación con los /jai/. Estas se realizan en las noches y deben tener los siguientes elementos de parafernalia ritual: bebidas embriagantes para los /jai/; bastones de madera; tallas de curación; hojas; totumas; pintura facial y corporal. El jaibaná las oficia sentado en bancos de madera. Estas ceremonias se realizan de acuerdo con la situación deseada: para curar enfermos, para invocar poder, para propiciar abundancia o buenas situaciones o para iniciar a un jaibaná (Vasco, 1985).

Si bien el jaibanismo continúa siendo un elemento significativo de la cosmovisión y del sistema médico Emberá, dentro del cual también juegan un papel importante los yerbateros o curanderos, así como las parteras, en la actualidad estas comunidades están accediendo a los servicios de salud del Sistema General de Seguridad Social en Salud, los cuales, no obstante, presentan deficiencias de cobertura y calidad.

5.4. Las comunidades Emberá de los municipios de Pueblo Rico y Mistrató del departamento de Risaralda

Los municipios de Pueblo Rico y Mistrató del departamento de Risaralda, situados al nor occidente del departamento en la cuenca hidrográfica del Alto San Juan, construyen el centro de localización ancestral del grupo Emberá Chamí, según varios etnógrafos e historiadores (Cayón & Gutiérrez, 1981).

Proyecto Embera Wera

Como ya se dijo, el sometimiento de estas comunidades indígenas no fue fácil para los españoles, debido a la resistencia y dispersión de los pobladores y causó considerable disminución de la población de indios como resultado de los métodos usados para someterlos, dando así origen a la migración de una buena parte de la población Emberá Chamí desde la vertiente oriental de la cordillera occidental hasta su vertiente occidental, sitio donde hoy se encuentran asentados. Las tierras ocupadas por la comunidad Chamí inicialmente pertenecieron a la gobernación del Cauca, después al departamento del Chocó, más tarde al departamento de Caldas y hoy forman parte del departamento de Risaralda. Actualmente existen comunidades Embera Chamí y Embera Katío localizadas no sólo en Pueblo Rico y Mistrató, sino también en otros municipios del departamento como Marsella, Guática, Quinchía, Belén de Umbría e incluso en la ciudad de Pereira. Se estima que la población Emberá del departamento es aproximadamente 25.000 personas.

Proyecto Embera Wera

actual municipio de Mistrató y parte de Pueblo Rico. Este hecho abrió el Chamí a una colonización blanca bastante más intensa que la ocurrida hasta entonces. Los ganadores del pleito, empresarios de Ríosucio (Antioquia) que no llegaron a conocer las tierras que habían adquirido, vendieron lotes a cazadores, guaqueros y comerciantes que conocieron y apreciaron las tierras del Chamí (Zuluaga, 1988).

Fue solo hasta 1976 que el Instituto Colombiano de Reforma Agraria (INCORA), mediante la Resolución 106 de dicho año, constituyó la Reserva Indígena para los Emberá Chamí, con un área de 17.770 hectáreas aproximadamente, ubicadas en la margen derecha del río San Juan (Zuluaga, 1988). Legalmente, “las reservas son una forma provisional de tenencia de la tierra, mediante la cual el Estado asigna un territorio a comunidades indígenas, para su usufructo. Con esta figura no se define claramente la propiedad de la tierra, por cuanto el Estado continúa como dueño del suelo y del subsuelo y los indígenas son simplemente usufructuarios” (Zuluaga, 1988, p. 95). Una vez se estableció la Reserva Indígena, con el compromiso del INCORA de sanearla, es decir, de adquirir los predios de los no indígenas que estaban en dicha reserva, se inició un proceso difícil para los colonos y los indígenas dentro del cual, “algunos colonos inescrupulosos sembraron terror entre los nativos, amenazándolos e incluso sacrificando a varios de ellos” (Zuluaga, 1988, p. 96).

Lo que para los Emberá Chamí significaba la feliz recuperación de sus tierras, se convirtió en un doloroso proceso que duró varios años, el cual se dio no sólo en la región del Chamí, sino en otras zonas del país, en gran medida por la fuerza que tuvo el movimiento indígena en este período. Tal como lo señala Zuluaga (1988) “la recuperación de las tierras por las vías de hecho, las marchas indígenas y el bloqueo de vías, se intensificaron en forma significativa en los años 1984, 1985 y 1986; pero así mismo, el número de líderes indígenas asesinados creció en la misma proporción... Todo este clima de guerra, debido a las ocupaciones de las tierras que los indígenas consideraban de su propiedad y la réplica sangrienta de los terratenientes en la mayoría de los casos, dejó un saldo inmenso de víctimas entre los indígenas y unas tierras recuperadas para estos, por compras realizadas por el INCORA” (pp. 98-99).

Lo cierto es que para los indígenas Emberá de la región del Chamí la creación de sus resguardos se produjo en el mes de enero de 1986. Mediante Resolución 001 del 29 de enero, el INCORA constituyó el Resguardo Chamí, en lo que antes era la zona de Reserva Indígena, ubicada en la margen derecha del río San Juan. Simultáneamente, con la Resolución 002 de la misma fecha, creó el Resguardo Chamí de la margen izquierda del río, con una extensión de 7.596 hectáreas aproximadamente (Zuluaga, 1988, p. 100). Según el INCORA (citado por Zuluaga, 1988, p. 101), “los resguardos pueden definirse como entes legales, compuestos por tres elementos básicos: una comunidad que se identifica a sí misma como indígena, un título de propiedad sobre el terreno poseído en común y una organización social particular, adecuada al fuero indígena”.

En los resguardos, por votación se elige anualmente un cabildo que representa la autoridad, compuesto por un gobernador y una junta directiva. Es al Cabildo al que le compete repartir las tierras que

el INCORA entrega a la comunidad y generalmente se asignan a quienes no poseen tierras. No obstante, es importante señalar que la tierra es de propiedad colectiva, por lo que las familias que reciben una parcela determinada no la pueden vender.

A partir de esta fecha, se han creado nuevos resguardos de los Emberá Chamí, si bien aún hoy en día existen comunidades que viven fuera de éstos y continúan luchando por la recuperación y titulación de sus tierras. Actualmente en el municipio de Pueblo Rico existen dos resguardos: el de Gito Docabú, habitado por comunidades Emberá Katíos, y el Resguardo Unificado Embera Chamí. Por su parte, en el municipio de Mistrató se encuentra el resguardo de La Loma, así como el resguardo Mayor Embera Chamí. La extensión total de estos cuatro resguardos es de 22.266 hectáreas. Vale la pena agregar que en el municipio de Pueblo Rico fue concedido un título colectivo a la comunidad afrocolombiana de 4803 hectáreas (UNFPA/MDG-F, 2009).

Este dato es un indicador de la intensa relación que los Emberá Chamí han tenido históricamente tanto con afrodescendientes, como con blancos y mestizos, fruto de la colonización antioqueña del siglo pasado, como del cimarronismo y la migración de esclavos libres a estas zonas. Este dato ayuda a comprender la composición poblacional multiétnica que actualmente presentan los dos municipios, especialmente Pueblo Rico. En efecto, según datos recientes, en el municipio de Pueblo Rico el 34% de la población es indígena, el 14% afrodescendiente y el 52% blanca o mestiza, mientras que en Mistrató el 31% de la población es indígena y el 69% restante es blanca, mestiza o afrodescendiente (UNFPA/MDG-F, 2009).

Por otra parte, los dos municipios tienen un carácter rural ya que el 76% de la población de Pueblo Rico y el 72% de Mistrató residen en esta zona, lo cual dificulta el acceso a los servicios públicos básicos y de salud. Existen comunidades localizadas a 1 o 2 horas en carro del casco urbano más varias horas de camino en bestia o a pie, que pueden ser entre 1 a 6 horas, lo que aumenta el costo de la movilización de pasajeros y carga y, por ende, el costo de la canasta familiar. Uno de los elementos que permite visualizar la dispersión de la población en los dos municipios es la densidad de habitantes por kilómetro cuadrado, lo que se hace evidente al tener en cuenta que mientras que en Risaralda la densidad es de 250 hab/km² y en Pereira de 749 hab/km², en los municipios de Pueblo Rico y Mistrató es de 22 hab/km² (UNFPA/MDG-F, 2009).

De acuerdo con la información del DANE, en Pueblo Rico el 30,32% y en Mistrató el 26,6% de la población no tiene ninguna formación educativa y la mayor parte sólo ha alcanzado el nivel básico primario. En Mistrató la población que tiene nivel académico cero y la que solo posee básica primaria representa el 76,33% (UNFPA/MDG-F, 2009). Aunque no se cuenta con cifras de deserción escolar, se sabe, gracias al proceso de investigación participativa realizado en el marco del Proyecto Embera Wera (Millán et al, 2010), que es alta entre las comunidades indígenas, particularmente dentro de las niñas.

La cobertura del sistema general de seguridad social en salud SGSSS en los municipios de Pueblo Rico y Mistrató es alta, pero está dada principalmente por la afiliación al régimen subsidiado (74,2% y 77%,

Proyecto Embera Wera

respectivamente). De acuerdo con la información DANE la población por afiliar en Pueblo Rico y Mistrató son 680 y 1.458 personas respectivamente, mientras que de acuerdo con la información del Sisben la población a afiliar en Pueblo Rico es 2.999 y en Mistrató 2.680.

Estos indicadores de acceso al sistema de salud explican en parte el comportamiento de los indicadores de salud disponibles. En efecto, las tasas de mortalidad infantil más altas del departamento de Risaralda son las de Pueblo Rico y Mistrató que alcanzan el 65,9 y 28,1 por 1000 nacidos vivos, respectivamente. A nivel departamental, por enfermedad diarreica aguda (EDA) en menores, se registraron en el año 2006 10 muertes, de las cuales 6 corresponden al municipio de Pueblo Rico. De igual manera, por infección respiratoria aguda (IRA) en menores, se registraron en el año 2006 a nivel departamental 28 muertes, de los cuales Pueblo Rico fue el de mayor riesgo y presentó 6 defunciones por esta causa.

Se considera que las comunidades indígenas inciden en las altas tasas de morbilidad por patología infecciosa en la población infantil al estar expuestas a deficientes condiciones en la infraestructura de servicios públicos y la precariedad de su situación nutricional. Esta última información es confirmada por un estudio reciente realizado por el Instituto Colombiano de Bienestar Familiar en siete veredas del resguardo Embera Chamí del municipio de Pueblo Rico, en el cual se determinó que el 73.7% de la población infantil presenta algún grado de desnutrición. (UNFPA/MDG-F, 2009).

En efecto, la desnutrición infantil juega un papel determinante en las altas tasas de mortalidad infantil que se registran en las comunidades Emberá Chamí, particularmente del municipio de Pueblo Rico. De hecho, durante los años 2005 y 2006 murieron 52 niños y niñas indígenas Emberá Chamí de este municipio a causa de la desnutrición extrema y la deficiente atención en salud, si bien tres de estos casos se presentaron a causa de la infección producida por la ablación genital femenina practicada a tres niñas de estas comunidades.

Existen registros etnográficos que dan cuenta de la existencia de esta práctica dentro de los Emberá Chamí desde hace muchos años. Cayón y Gutiérrez (1981) la reportan en su etnografía de los Embera Chamí de Pueblo Rico y Mistrató, al igual que Zuluaga & Granada (1997). Los primeros observaron en 1980 que la clitoristomía era practicada comúnmente entre los Chamíes y que la operación se realizaba a los pocos días de nacer la niña por parte de una partera y aún por la misma madre, sin que estuviera acompañada de ritual alguno. Según su reporte, “el clítoris se corta con un cuchillo escupiendo sobre la herida una hierba masticada. La hemorragia que esto produce es causa de numerosas muertes entre las niñas recién nacidas” (p. 175). Los autores mencionan que, ante la prohibición de los misioneros, las comunidades habían postergado la operación para después del bautismo, agravando más el problema, razón por la cual “últimamente no se les ha vuelto a llamar la atención” (p. 175). Las razones aducidas por los indígenas para practicar la AGF, según Cayón y Gutiérrez (1981), son “el desarrollo desproporcionado del clítoris entre las mujeres..., [y que] con ella se trata de asegurar la fidelidad de las mujeres, ya que posteriormente derivan sólo poca gratificación del coito” (pp. 175-176). La hipótesis explicativa que ofrecen los autores es que se

trata de un fenómeno de difusión cultural, ya que los Noanamá del bajo San Juan también la practican, sin que existan suficientes elementos para establecer cuál es el grupo en el que se originó. Sin embargo, a juicio de los autores es un rasgo que confirma las pautas de comportamiento de los Chamíes con respecto a la mujer, que en general la colocan en una situación de subordinación, discriminación y dominación con respecto al hombre.

Por su parte, Zuluaga y Granada (1997) reportan que la norma según la cual entre los Embera Chamíes la mujer debe permanecer quieta cuando realiza el acto sexual está íntimamente relacionada con la costumbre, aún presente, de extirpar el clítoris a las niñas desde muy temprana edad. Estos autores también encontraron que el procedimiento es realizado usualmente por las parteras de la comunidad y que existen dos razones fundamentales que los Chamí aducen para practicarla: “en primer lugar, para evitar que las mujeres sean rechazadas por los hombres debido al tamaño que en algunos casos puede alcanzar el clítoris; y en segundo lugar, [para] eliminar en gran medida la fuente de excitación de la mujer, para garantizar una mayor fidelidad de las mujeres, cuando contraen matrimonio y, desde luego, evitar los movimientos durante la realización del coito” (p. 49).

Zuluaga & Granados (1997) explican esta última finalidad de la práctica, evitar los movimientos durante el coito, con un mito propio de la cosmología Emberá Chamí que describen de la siguiente manera:

“... el mundo tiene la forma de un huevo muy grande, puesto con la parte más aguda hacia arriba. Dentro de este mundo se encuentran las nueve tierras, que son como platos gigantes y redondos, uno puesto sobre el otro. Nosotros vivimos en la tierra que se encuentra en la mitad, es decir, debajo de nosotros existen otras cuatro, e igualmente otras cuatro hacia arriba. Cada uno de los mundos tiene su propio dios. El dios de nuestro mundo es Karagabí, dios creador y fundador. El universo, a saber, el conjunto de los nueve mundos, es muy pesado y es por ello que sólo Karagabí lo puede sostener en tres dedos de la mano. Pero por eso mismo, por ser muy pesado, Karagabí se cansa con cierta periodicidad y entonces pasa el universo a la otra mano, produciéndose, cada vez que esto ocurre, un ‘temblor de tierra’. Todos los hombres y las mujeres deben colaborar para que no se produzcan ciertos desequilibrios en nuestro mundo, evitando gritar fuerte, tirar piedras, y por sobre todo, evitar que la mujer se mueva durante la realización del coito” (p. 48).

Aunque este mito había sido documentado por Zuluaga (1985) varios años antes de la publicación que realiza con Granada, en esta última los autores mencionan que al preguntar a la comunidad la razón por la cual las mujeres deben permanecer quietas durante el acto sexual, solo se limitaban a decir “*esa es costumbre de comunidad*” (p. 48). Este hallazgo coincide con evidencias más recientes que han permitido identificar que la tradición oral entre los Chamíes se ha perdido y que las generaciones actuales no recuerdan o no conocen muchos elementos de su cultura ancestral (Millán et al, 2010).

Ahora bien, en la investigación participativa realizada en el marco del Proyecto Embera Wera, en la cual participaron mujeres líderes de las comunidades Chamíes y Katíos de Mistrató y Pueblo Rico, también

se encontró la existencia de la AGF, denominada por ellos como “curación”. Además, las razones que la justifican según los relatos orales recogidos coinciden con los reportes etnográficos previos. En efecto, según Millán et al (2010):

“Se hallaron varias versiones sobre la forma en que es realizada la práctica de la curación. En algunos casos, las parteras entrevistadas manifestaron que utilizaban algunos elementos como cuchillos, navajas, tijeras y puntilla caliente. Otras mencionaron que utilizaban plantas, en forma de emplaste; sin embargo, para otras parteras esta versión no es tan confiable pues la mayoría no conoce las plantas. Por último, en un caso se mencionó el uso de pomadas que se consiguen en las farmacias.

... El corte del clítoris, según la mayoría de parteras, se les realiza solamente a las niñas que nazcan con un tamaño significativo, es decir, que le sobresalga de los labios mayores. Para algunas parteras, en la actualidad, se le está practicando casi a todas las niñas porque en su mayoría nacen con este “defecto” como lo denominan ellas.

... Según una entrevista a una pareja, ellos escucharon que para que el procedimiento tenga éxito, debe extraerse la raíz del clítoris porque de lo contrario podría volver a crecer.

... Muchas mujeres dicen y algunos hombres también, que tienen miedo a que el clítoris crezca y “trabaje” como el pene del hombre, ya que según ellas, el clítoris reacciona de la misma forma que el pene del hombre, poniéndose erguido y aumentando de tamaño a tal punto que el hombre se siente incómodo, le obstaculiza el clítoris de la mujer. También para evitar que la mujer se vuelva marimacho, es decir, lesbiana (que le gusten otras mujeres), o los problemas en el matrimonio como la infidelidad por parte de la mujer, o para evitar el maltrato físico y abandono por parte del esposo.

... Se encontró que no hay unidad en cómo ni donde se origina la práctica. Hay diferentes versiones frente a la herencia de ese conocimiento, cuando citan a su máximo dios Karagabí. Es posible establecer que no hay una única versión en las mujeres, se tergiversa y las mayores presentan dudas cuando se trata de profundizar más en ello.

... También lo justifican a partir de experiencias o anécdotas de población afrocolombiana que les han relatado el mismo procedimiento y de algunos casos de mujeres mestizas que han ido a solicitarle a las parteras indígenas, la práctica de la ablación para ellas, como adultas o para sus niñas. En este sentido, consideran que dicha práctica es natural y aceptada por las diferentes culturas.

... Las parteras manifiestan que después de realizarse el corte del clítoris, se le debe aplicar emplaste de plantas medicinales para que ayude a la cicatrización, a disminuir la hemorragia, a disminuir la fiebre, y de esa manera disminuir el llanto. Todas estas situaciones son las que se presentan generalmente, como consecuencia de dicha práctica.

... La mayoría de entrevistados (docentes, líderes, padres de familia) manifestaron su preocupación por los efectos de la curación y por lo tanto, afirmaban la necesidad de no continuar con el corte del clítoris para evitar tanto la enfermedad y la muerte de las niñas. Sin embargo, también comentaban su preocupación por los efectos que podría generar el abandono de esta práctica, en el comportamiento de las mujeres, llevando posiblemente a un desorden social. Este temor ha sido superado en otras comunidades indígenas como los Embera de Antioquia quienes tomaron la decisión política de abandonar la práctica, evitando las graves consecuencias que acarrea esto en la vida y salud de las niñas, y logrando que hasta la fecha no se hayan presentando repercusiones en la definición de ser hombre y ser mujer o en el comportamiento sexual de la mujer” (pp. 129.133).

Como se ve, los hallazgos más recientes coinciden con las evidencias de Cayón y Gutiérrez (1981) y de Zuluaga y Granada (1997), si bien no se encontraron testimonios que sean consistentes con el mito que reportan Zuluaga y Granada (1997) y que justifica la práctica de la AGF por la necesidad de que las mujeres permanezcan quietas durante el coito para contribuir a que no se produzcan desequilibrios en nuestro mundo. Sin embargo, tanto en los registros del siglo pasado como en los actuales, se constata la manera como la práctica de la AGF afecta la salud de las niñas.

Ahora bien, además de los elementos presentados hasta ahora y que caracterizan la situación actual de los Emberá de los municipios de Mistrató y Pueblo Rico², es necesario dar cuenta de la manera como el conflicto armado está afectando a estas comunidades.

En el anexo del Auto 04 de 2009 de la Corte Constitucional, en el cual se describe en detalle la situación de algunos grupos indígenas para los cuales se ordena diseñar un plan de salvaguarda dado el riesgo de extinción en el que se encuentran, la Corte se refiere a la situación de los Emberá Chamí del departamento de Risaralda. Según este informe, en el territorio de estas comunidades hay presencia de actores armados, actividades de explotación maderera y minera por multinacionales y por los grupos armados ilegales, así como combates y bombardeos. También se han producido maltratos por parte de los actores armados, señalamientos por los desertores de la guerrilla que son incorporados como informantes, y posteriores desplazamientos. A esto se suma el bloqueo de alimentos, el reclutamiento forzado de jóvenes y niños, el desconocimiento de sus autoridades (cabildos, jaibanás y alguaciles), así como ocupación de instalaciones, escuelas, y casas. Adicionalmente, los grupos armados les exigen alojamiento o permiso para cocinar en las casas, por lo que las familias quedan comprometidas y los otros grupos las señalan de colaboradoras. Además de estos hechos, la corte reporta que entre 1982 y 1992 fueron asesinados

² Una caracterización más completa y reciente de las Comunidades Emberá de Pueblo Rico y Mistrató se encuentra en el informe elaborado por Millán et al (2010). *Informe Final Investigación Acción Participativa*. Pereira: CRIR/UNFPA/MDG-F/ICBF

Proyecto Embera Wera

aproximadamente 200 indígenas, incluidos muchos líderes, y relaciona el nombre de gobernadores y otros líderes comunitarios asesinados entre el 2002 y el 2008.

Según la Corte (2009), esta situación ha generado altos patrones de desplazamiento forzado entre los Emberá Chamí de Risaralda. En Pereira, los miembros de esta comunidad que se encuentran en situación de desplazamiento tienen problemas serios, particularmente las mujeres cabezas de familia, principalmente porque se ven forzadas a la mendicidad, y en forma consiguiente sufren el retiro de los menores por el ICBF y la policía; ello causa una mayor descomposición social, porque las madres sólo saben hacer artesanía y no tienen apoyo de ningún tipo.

La respuesta estatal a esta situación, según la Corte, ha sido la formulación, por la Dirección de Etnias del Ministerio del Interior y de Justicia, de dos planes de acción para las comunidades de Pueblo Rico y Mistrató. Sin embargo, en el 2009 la implementación de estos planes no se había hecho realidad. De hecho, en la actualidad el Consejo Regional Indígena de Risaralda (CRIR), continúa realizando gestiones ante las autoridades nacionales, departamentales y municipales la puesta en marcha de estos planes.

Fundado en 1975, el CRIR es la instancia organizativa de las comunidades Emberá del Departamento de Risaralda... (Falta ampliar la información sobre el CRIR y el tema organizativo).

REFERENCIAS

- Abdi, M.S. (2007). *A religious oriented approach to addressing FGM/C among the Somali community of Wajir*. Nairobi: Population Council.
- Ahmadu, F. (2000). Rites and wrongs: an insider/outsider reflects on power and excision En B. Shell-Duncan y Y. Hernlund, (Eds.), *Female 'circumcision' in Africa: culture, controversy and change* (pp. 283-312). Boulder, Colorado: Lynne Rienner
- Akotionga, M., Traore, O., Lakonde, J., y Kone, B. (2001). Séquelles génitales externes de l'excision au centre hospitalier national Yalgado Uuedraogo (CHN-YO): épidémiologie et traitement chirurgical . *Gynécologie Obstétrique et Fertilité*, 29, 295–300.
- Arango, R. y Sánchez, E. (2004). Los pueblos indígenas de Colombia en el umbral del nuevo milenio. Bogotá, Colombia: Departamento Nacional de Planeación.
- Asamblea Mundial de la Salud. (1994). *Maternal and Child Health and Family Planning: Traditional Practices Harmful to the Health of Women and Children*. Citada parcialmente en Toubia e Izett, *Female Genital Mutilation*, 62.
- Berdegué, J., Ocampo, A. y Escobar, G. (2002). *Sistematización de experiencias locales de desarrollo agrícola y rural. Guía Metodológica*. Santiago: FIDAMERICA- PREVAL.
- Berggren, V., Yagoub, A.E., Satti, A.M., Khalifa, M.A., Aziz, F.A. y Bergstrom, S. (2006). Postpartum tightening operations on two delivering wards in Sudan. *British Journal of Midwifery*, 14, 1–4.
- Bodnar, Y. y Ruiz, M. (2008). *Los grupos étnicos en Colombia: demografías postergadas*. Bogotá: CID – Universidad Externado de Colombia.
- Budiharsana, M. (2004). *Female circumcision in Indonesia: extent, implications and possible interventions to uphold women's health rights*. Jakarta: Population Council.
- Cayón, E. y Gutiérrez, I. (1981). *Etnografía de los Emberá Chamí de Risaralda (Colombia)*. Popayán: Universidad del Cauca. Facultad de Humanidades. Departamento de Investigaciones Sociales.
- Cifuentes, R. M. (1999). *La sistematización de la práctica del trabajo social*. Colección Política, Servicios y Trabajo Social. Buenos Aires: Editorial Humanitas.
- Clarence-Smith, W.G. (2007, Octubre). *Islam and female genital cutting in Southeast Asia: the weight of the past*. Documento presentado en la 4th FOKO conference (Nordic Network for Research on FGM), Hansaari, Finland.
- CONSTITUCION POLÍTICA DE COLOMBIA. (1991). Recuperado el 6 de Mayo de 2010 de <http://www.banrep.gov.co/regimen/resoluciones/cp91.pdf>
- Colmenares, G. (1973). *Historia económica y social de Colombia 1537-1719*. Cali: Universidad del Valle.
- Cook, R.J., Dickens, B.M. y Fathalla, M.F. (2003). *Salud reproductiva y derechos humanos. Integración de la medicina, la ética y el derecho*. (De la Espriella, A. Trads.) Oxford. Bogotá, Colombia: Profamilia.
- Corte Constitucional. (1993). *Sentencia T-188 de 1993: Derecho a la Propiedad Colectiva/Resguardo Indígena/Derecho De Petición*. Bogotá D.C: Sentencia aprobada por la Sala Tercera de Revisión.

Proyecto Embera Wera

- Corte Constitucional. (2009). *Auto 04 de 2009 para la protección de derechos fundamentales de personas e indígenas desplazados por el conflicto armado*. Bogotá: Corte Constitucional. Recuperado el 6 de Mayo de 2010 de www.corteconstitucional.gov.co
- DANE. (2007). Colombia: una nación multicultural. Su diversidad étnica. Bogotá: DANE.
- Dellenborg, L. (2004). A reflection on the cultural meanings of female circumcision: experiences from fieldwork in Casamance, southern Senegal. En S. Arnfred. (Ed.), *Re-thinking sexualities in Africa*. (pp. 79–98). Uppsala: Nordic Africa Institute.
- Draege, T.L. (2007). *The role of men in the maintenance and change of female genital cutting in Eritrea*. Tesis, University of Bergen.
- Fathalla, M. F. (1997). *From Obstetrics and Gynecology to Women's Health: The Road Ahead*. Nueva York: Parthenon.
- FIGO. (1994). *Female Genital Mutilation Resolution*. Asamblea General, Montreal: Canadá. Recuperado el 6 de mayo de 2002 de www.figo.org/default.asp?id=/00000086.htm.
- Ghiso, A. (1999). De la práctica singular al diálogo con lo plural. Aproximaciones a otros tránsitos y sentidos de la sistematización en épocas de globalización. *Revista Latinoamericana de Educación*. No. 16. Número monográfico sobre Sistematización de Prácticas en América Latina.
- Gruenbaum, E. (2006). Sexuality issues in the movement to abolish female genital cutting in Sudan. *Medical Anthropology Quarterly*, 20, 121-132.
- GTZ- Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit (2005). *Generation dialogue about FGM and HIV/AIDS: method, experiences in the field and impact assessment*. Eschborn, Alemania.
- Hayford, S.H. (2005). Conformity and change: community effects on female genital cutting in Kenya. *Journal of Health and Social Behavior*, 46, 121–140.
- Hernlund, Y. (2003). *Winnowing culture: negotiating female 'circumcision' in the Gambia*. PhD. thesis. University of Washington, Seattle.
- Henao, J. (1996). *La investigación cualitativa. Su perspectiva epistemológica y metodológica*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Jara, O. (1994). *Para sistematizar experiencias*. San José de Costa Rica: Editorial Alfaguara.
- Johansen, R.E.B. (2007). Experiencing sex in exile—can genitals change their gender? En: Y. Hernlund, y B. Shell-Duncan. (Eds.), *Transcultural bodies: female genital cutting in global context*. (pp. 248-277) New Brunswick: Rutgers University Press.
- Johnson, M. (2007). Making mandinga or making Muslims? Debating female circumcision, ethnicity, and Islam in Guinea-Bissau and Portugal. En: Y. Hernlund, y B. Shell-Duncan, (Eds.), *Transcultural bodies: female genital cutting in global context*. (pp. 202–223). New Brunswick: Rutgers University Press.
- Millán, N., Delgado, M.L., Piedrahita, J.J., Nacávera, G. y Nengarabe, M. (2009). Informe final investigación acción participativa. Proyecto Embera Wera. Bogotá, Colombia: CRIR, UNFPA MDG/F, ICBF.

- Naciones Unidas. (1995). *Informe de la Conferencia Internacional sobre la Población y el Desarrollo*. El Cairo, 5 a 13 de septiembre de 1994. New York: Naciones Unidas.
- Mackie, G. (2000). Female genital cutting: the beginning of the end. En: Y. Hernlund y B. Shell-Duncan. (Eds.), *Female 'circumcision' in Africa: culture, controversy, and change*. (pp. 253-282). Boulder, Colorado: Lynne Rienner.
- Martinic, S. y Walker, H. (1988). Elementos Metodológicos para la sistematización de proyectos de educación y acción social. En: *Profesionales en Acción. No. 7. Una mirada crítica a la educación popular*. Santiago de Chile: Centro de Investigaciones y Desarrollo de la Educación. CIDE.
- Obermeyer, C.M. (1999). 'Female Genital Surgeries: The Known, the Unknown and the Unknowable', *Medical Anthropology Quarterly*, 13, 79-106
- Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos-OACNUDH (2006). *Preguntas frecuentes sobre el enfoque de derechos humanos en la cooperación para el desarrollo*. (p. 18). Documento HR/PUB/06/8. Ginebra: Naciones Unidas. Recuperado de: <http://www.ohchr.org/Documents/Publications/FAQsp.pdf>
- OIA. (1990). *Memorias del Simposio sobre Cultura Embera*. V Congreso Colombiano de Antropología. Medellín, Colombia.
- OIT. (1989). *Convenio 169 de 1989 sobre los Pueblos Indígenas y Tribales*. (Sesión de la conferencia 76). Ginebra. Recuperado el 6 de Junio de 2010 de <http://www.ilo.org/ilolex/cgi-lex/convds.pl?C169>.
- ONIC. (2010). *Quiénes somos*. Recuperado el 14 de Junio de 2010 de http://www.onic.org.co/sobrenos_n.shtml.
- ONUSIDA. (2000). *Report on the Global HIV/AIDS Epidemic*. Ginebra: UNAIDS.
- ORGANIZACIÓN MUNDIAL DE LA SALUD. (2010). *La mutilación genital femenina*. Nota Descriptiva No. 241, recuperada en Febrero de 2010, de <http://www.who.int/mediacentre/factsheets/fs241/es/print.html>
- Peresson, M. (1996). Metodología de un proceso de sistematización. Pasos fundamentales del proceso de sistematización del proyecto de teología popular de Dimensión Educativa: 1985 – 1995. En: *APORTES 44: Sistematización de experiencias. Búsquedas recientes*. Bogotá: Dimensión Educativa.
- Population Reference Bureau. (2001). *Abandoning female genital cutting: prevalence, attitudes, and efforts to end the practice*. Washington DC: Population Reference Bureau.
- Population Reference Bureau. (2006). *Abandoning female genital mutilation/cutting: an in-depth look at promising practices*. Washington DC: Population Reference Bureau.
- Procuraduría General de la Nación. (2007). *Política preventiva de la Procuraduría General de la Nación en materia de derechos de los grupos étnicos*. Bogotá: PGN.
- Restrepo, L. A. (1994). El potencial democrático de los movimientos sociales y de la sociedad civil en Colombia. Bogotá: Corporación Viva la Ciudadanía.
- Sánchez, E. (2003). *Los pueblos indígenas en Colombia, Derechos, Políticas y Desafíos*. Bogotá, D.C.: Colombia: Unicef, Oficina De Área Para Colombia Y Venezuela.

Proyecto Embera Wera

- Santibañez, E. y Alvarez, C. (2001). *Sistematización y producción de conocimientos para la acción*. Santiago: CIDE.
- Shell-Duncan, B., y Hernlund, Y. (2006). Are there 'stages of change' in the practice of female genital cutting? Qualitative research findings from Senegal and The Gambia. *African Journal of Reproductive Health*, 10, 57–71.
- Schmelkes, S. (2010). Intercultura y educación de jóvenes y adultos. En: *Revista Interamericana De Educación De Adultos*. Número especial de aniversario.
- Talle, A. (1993). Transforming women into 'pure' agnates: aspects of female infibulation in Somalia. En: V. Broch-Due, I. Rudie y T. Bleie (Eds.), *Carved flesh, cast selves: gender symbols and social practices*. (pp. 83-106). Oxford: Berg.
- Talle, A. (2007). Female circumcision in Africa and beyond: the anthropology of a difficult issue. En: Y. Hernlund y B. Shell-Duncan. (Eds.), *Transcultural bodies: female genital cutting in global context*. (pp. 91–106) New Brunswick: Rutgers University Press.
- Tomas, A. (2005, Abril). A human rights approach to development: Primer for Development practitioners. Recuperado de: <http://www.unifem.org.in/PDF/RBA%20Primer%20.pdf>
- Toubia, N. e Izett, S. (1998). *Female Genital Mutilation: An Overview*. Ginebra: WHO.
- Toubia, N.F. y Sharief, E.H. (2003). Female genital mutilation: have we made progress? *International Journal of Gynecology and Obstetrics*, 82, 251–261.
- Ulloa, E.A. (s.f.). Grupo Indígena Los Emberá. Biblioteca Luis Ángel Arango. Biblioteca Virtual. Recuperado el 19 de junio de <http://www.lablaa.org/blaavirtual/geografia/geograf/embera1.htm>
- UNFPA. (2004). *Guide to working from within: 24 Tips for Culturally Sensitive Programming*. New York: UNFPA. Recuperado el 10 de junio de 2010 de <http://www.unfpa.org/culture/tips.htm>.
- UNFPA. (2007a). *Women's Economic Empowerment: Meeting the Needs of Impoverished Women*. New York: UNFPA.
- UNFPA. (2007b). *A Holistic Approach to the Abandonment of Female Genital Mutilation/Cutting*. New York: UNFPA.
- UNFPA. (2008). *Estado de la población mundial 2008. Ámbitos de convergencia: cultura, género y derechos*. New York: UNFPA.
- UNFPA/MDG-F. (2009). *Documento de análisis del nivel de incorporación del tema de la VBG en el ciclo de gestión del plan de desarrollo de los municipios de Pueblo Rico y Mistrató. Consultoría para la elaboración de un modelo conceptual y operativo para la incorporación del tema de la VBG en el ciclo de gestión de los planes de desarrollo municipal*. Bogotá: Mimeo.
- UNICEF. (2005). *Changing a harmful social convention: female genital mutilation/cutting*. Innocenti Digest. Florencia, Italia: UNICEF.
- Vargas-Trujillo, E. y Gambara D'Errico, H. (2005). *Evaluación de programas y proyectos de intervención: Una guía con enfoque de género*. Universidad de los Andes. Facultad de Ciencias Sociales – CESO Departamento de Psicología.

- Vasco, L. G. (1985). *Jaibanás. Los verdaderos hombres*. Bogotá: Editorial Fondo de Promoción de la Cultura del Banco Popular.
- Vergeri, A. (2003). *Sistematización de experiencias en América Latina. Una propuesta para el análisis y la recreación de la acción colectiva desde los movimientos sociales*. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona.
- WHO. (1999). *Female Genital Mutilation –Programmes to Date: What Works and What Doesn't: A Review*. Ginebra: OMS.
- WHO. (2001a). *Female Genital Mutilation-The Prevention and Managment of Health Complications: Policy Guidelines for Nurses and Midwives*. Ginebra: OMS.
- WHO. (2001b). *Female Genital Mutilation: Integrating the Prevention and the Management of the Health Curricula of Nursing and Midwifery: A Teacher's Guide*. Ginebra: OMS.
- WHO, UNAIDS, UNDP, UNECA, UNESCO, UNFPA, UNHCHR, UNHCR, UNICEF y UNIFEM. (2008). *Eliminating female genital mutilation: an interagency statement of*.
- Yoder, P., Camar, P. y Soumaoro, B. (1998). *Female genital cutting and coming of age in Guinea*. Calverton, MD: Macro International Inc.
- Yount, K.M. (2002). Like mother, like daughter? Female genital cutting in Minia, Egypt. *Journal of Health and Social Behaviour*. 43 (3).
- Zuluaga, V. (1985). *Navegantes de otros mundos*. Mimeo. Citado en Zuluaga, V. y Granada, P. (19). La ablación del clítoris y su fundamento mítico. *Revista de Ciencias Humanas*. 11(4), 47-51.
- Zuluaga, V. (1988). *Historia de la Comunidad Embera Chamí*. Bogotá: El Greco Impresores.
- Zuluaga, V. y Granada, P. (1997). La ablación del clítoris y su fundamento mítico. *Revista de Ciencias Humanas*. Universidad Tecnológica de Pereira. 11(4), 47-51.